

SINTEZE

SIMȚUL PRACTIC

Pierre Bourdieu



INSTITUTUL EUROPEAN

În *Simțul practic* Pierre Bourdieu reușește să impună o reprezentare unitară a științei sociale, recuzînd frontierele disciplinare dintre sociologie și antropologie, precum și, în alt plan, pe cele dintre sociologie și istoria socială. Poziția sociologiei ca știință autonomă este afirmată printr-o dublă distanțare critică, față de analiza structurală clasică a „regulilor” din relațiile de rudenie, precum și față de intelectualismul sartrian și sociologia acțiunii care îi este implicită.

Din cuprins:

- Antropologia imaginară a subiectivismului
- Structuri, habitus, practici
- Obiectivitatea subiectivului
- Pămîntul și strategiile matrimoniale
- Demonul analogiei
- Strategii matrimoniale și reproducere socială



INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-611-152-0

Pe coperta: Frank Kupka, *Planuri pe culori*, 1910-1911

PREȚ: 225490 lei
4510 lei T.L.
230000 lei TOTAL

PREFAȚĂ

Ce afinități deosebite îi păreau că există între lună și femeie?

Antichitatea sa, care a precedat succesiunea generațiilor telurice și le-a supraviețuit: predominanța sa nocturnă; dependența sa de satelit; reflectarea sa luminară; constanța ei în timpul tuturor fazelor sale, răsărind și apunînd la intervale fixate, crescînd și descrescînd; invariabilitatea obligatorie a aspectului său; răspunsul ei nedeterminat la întrebările neafirmative; puterea ei asupra fluxului și a refluxului; puterea ei de a face să se nască dragostea, de a mortifica, de a îmbrăca în frumusețe, de a înnebuni, de a împinge la rău și de a ajuta; calma impenetrabilitate a chipului său; oroarea sacră a vecinătății sale solitare, dominatoare, implacabile și splendide; prevestirile sale de furtună și de calm; excitația razelor sale, a mersului și a prezenței sale; amenințarea craterelor sale, a mărilor sale împietrite, a liniștii sale; splendoarea sa cînd este invizibilă.

J. Joyce, *Ulise*

Progresul cunoașterii, în cazul științei sociale, presupune un progres în cunoașterea condițiilor cunoașterii; de aceea, el necesită întoarceri obstinate la aceleași obiecte (aici, cele din *Esquisse d'une théorie de la pratique* și, în al doilea rînd, din *La distinction*), care sînt tot atîtea ocazii de a obiectiva mai complet raportul obiectiv și subiectiv cu obiectul. Și, dacă trebuie să încercăm să-i reconstruim retrospectiv etapele, este pentru că această muncă, ce se exercită mai întîi asupra celui ce o îndeplinește, și pe care unii scriitori au încercat s-o insereze chiar în opera pe cale de a fi produsă, *work in progress*, după cum spunea Joyce, tinde să facă să dispară propriile sale urme. Or, esențialul a ceea ce încerc să comunic aici, și care nu are nimic

personal, ar risca să-şi piardă sensul şi eficacitatea dacă, fiind lăsat să se disocieze de practica din care a provenit şi la care ar trebui să se întoarcă, i s-ar permite să existe sub forma acestei existenţe reale şi neutralizate care este cea a „tezelor" teoretice sau a discursurilor epistemologice.

Nu este uşor să aminteşti efectele sociale pe care le-a produs, în cîmpul intelectual francez, apariţia operei lui Claude Lévi-Strauss şi medierile concrete prin care s-a impus unei întregi generaţii o nouă manieră de a concepe activitatea intelectuală, care se opunea într-un mod cu totul dialectic figurii intelectualului „total", derizoriu întors spre politică, pe care îl încarna Jean-Paul Sartre. Această confruntare exemplară a contribuit fără îndoială mult la încurajarea, la mulţi dintre cei care s-au orientat în acel moment spre ştiinţele sociale, a ambiţiei de a reconcilia intenţiile teoretice cu intenţiile practice, vocaţia ştiinţifică cu vocaţia etică sau politică, atît de des dedublate, de a-şi îndeplini sarcina de cercetători într-un mod mai umil şi mai responsabil, aceasta fiind un fel de meserie militantă, la fel de îndepărtată de ştiinţă ca şi de profeţia exemplară.

A lucra într-o Algerie ce lupta pentru independenţa sa la o analiză ştiinţifică a societăţii algeriene însemna a încerca să înţelegi şi a face să se înţeleagă fundamentele şi obiectivele reale ale acestei lupte, obiective care erau clar socialmente diferenţiate, chiar antagoniste, dincolo de unitatea strategic necesară, şi a încerca astfel, evident, nu să-i orientezi cursul, ci să faci previzibile, deci mai dificile, deturnările probabile. De aceea, eu nu pot nega, nici chiar ţinînd cont de naivităţile lor, scrieri care, deşi am crezut atunci că realizează reconcilierea urmată de intenţia practică şi de intenţia ştiinţifică, datorează mult contextului emoţional în care au fost scrise[1] şi încă şi mai puţin anticipările sau, mai exact, punerile în gardă prin care se încheiau cele două studii empirice asupra societăţii algeriene, *Travail et travailleurs en Algérie* şi *Le déracinement*, chiar dacă aceste studii au servit de atunci (mai ales al doilea) la justificarea anumitor deturnări probabile pe care se străduiau să le prevină.

Dacă nu mai este nevoie să spunem că, într-un asemenea context, în care problema rasismului se punea, în orice moment, ca o chestiune de viaţă şi de moarte, o carte ca *Race et histoire* reprezenta altceva decît o luare de poziţie intelectuală împotriva evoluţionismu-

[1] Cf. P. Bourdieu, *Révolution dans la révolution*, „Esprit", nr. 1, ianuarie 1961, pp. 27-40 şi *De la guerre révolutionnaire à la révolution*, in *Algérie de demain*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 5-13.

lui, este mai greu să comunici şocul deopotrivă intelectual şi emoţional pe care îl putea stîrni faptul de a vedea analizîndu-se ca pe un limbaj ce poartă în el însuşi justificarea şi raţiunea sa de a fi mitologiile indienilor din America. Aceasta se întîmpla mai ales cînd citeam, căutînd la întîmplare, una sau alta din nenumăratele descrieri de fapte rituale, înregistrate adesea fără ordine şi fără metodă şi condamnate să apară ca total lipsite de sens şi de raţiune, de care sînt pline bibliotecile şi bibliografiile consacrate Africii de Nord. Minuţiozitatea şi răbdarea respectuoasă cu care Claude Lévi-Strauss, în seminarul său de la Collège de France, descompunea şi recompunea secvenţele, la prima vedere lipsite de sens, ale acestor scrieri, nu puteau să nu apară ca o realizare exemplară a unui fel de umanism ştiinţific. Dacă risc să folosesc această expresie, în pofida a tot ceea ce are ea derizoriu, este pentru că mi se pare că exprimă destul de exact acest soi de entuziasm metaştiinţific pentru ştiinţă cu care am întreprins studiul ritualului kabyl, obiect pe care iniţial îl exclusesem din cercetările mele, în numele ideii care îi face astăzi pe unii, îndeosebi în ţările altădată colonizate, să considere etnologia drept un soi de esenţialism fixist, atent la aspectele practice cele mai potrivite pentru a consolida reprezentările rasiste. Şi, de fapt, cvasitotalitatea lucrărilor parţial sau total consacrate ritualului care erau disponibile în momentul în care pregăteam *Sociologie de l'Algérie* îmi păreau vinovate, cel puţin în intenţia lor obiectivă şi în efectele lor sociale, de o formă deosebit de scandaloasă de etnocentrism, cea care constă în a comunica, fără altă justificare decît un vag evoluţionism frazerian numai bun pentru a justifica ordinea colonială, practici destinate să fie percepute ca nejustificabile. De aceea, ne-am orientat atunci în cu totul alte direcţii desemnate de cîteva lucrări exemplare: cele ale lui Jacques Berque, printre care *Les structures sociales du Haut Atlas*, model de metologie materialistă, deosebit de preţios în acest domeniu şi foarte frumoasele articole *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?* şi *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine*,[2] mi-au oferit nenumărate puncte de plecare şi puncte de referinţă inestimabile; cele ale lui André Nouschi, ale cărui studii de istorie agrară m-au incitat să caut în istoria politicii coloniale şi în special în marile legi funciare principiul transformărilor pe care le-au cunoscut economia şi societatea ţărănească, şi aceasta

[2] J. Berque, *Les structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, P.U.F., 1955: *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?*, *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954; *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine*, *Annales*, 1956.

pînă și în regiunile în aparență cel mai puțin atinse de colonizare; în sfîrșit, cele ale lui Emile Dermenghem și Charles-André Julien care, în domenii diferite, mi-au orientat privirile de debutant.[3]

N-aș fi putut ajunge niciodată la studierea tradițiilor rituale dacă aceeași intenție de „reabilitare" care mă împinsese să exclud mai întîi ritualul din universul obiectelor legitime și să suspectez toate lucrările care îi acordau un loc nu m-ar fi impulsionat, începînd din 1958, să încerc să-l smulg din falsa solicitudine primitivistă și să forțez, pînă în ultimele sale tranșee, disprețul rasist care, prin rușinea de sine pe care reușește s-o impună propriilor sale victime, contribuie la interzicerea cunoașterii și a recunoașterii propriei lor tradiții. Într-adevăr, oricît de mare ar fi efectul de licitare și de incitare pe care îl poate produce, mai mult inconștient decît conștient, faptul că o problemă sau o metodă a fost constituită ca extrem de legitimă în domeniul științific, el nu putea face să se uite complet incongruenta, ba chiar absurditatea unei anchete asupra practicilor rituale întreprinse în circumstanțele tragice ale războiului: am simțit din nou evidența acestui fapt regăsind fotografii ale unor recipiente zidite, decorate cu șerpi și destinate să primească grînele pentru sămînță, pe care le făcusem către anii '60 în cursul unei anchete întreprinse în regiunea Collo și care își datorează calitatea desăvîrșită, deși au fost făcute fără flash, faptului că acoperișul casei în care erau incorporate aceste „mobile" imobile (pentru că erau zidite) fusese distrus atunci cînd locuitorii săi fuseseră evacuați de armata franceză. Nu era deci nevoie să fii de o luciditate epistemologică deosebită sau de o vigilență etică sau politică specială pentru a-ți pune întrebări în legătură cu determinații profunzi ai unui *libido sciendi* în mod atît de evident deplasat. Această îngrijorare inevitabilă își găsea oarecum o calmare în interesul pe care informatorii îl dovedeau încă pentru această cercetare atunci cînd ea devenea a lor, adică un efort pentru a-și reapropia un sens deopotrivă „propriu și altul". Neîndoielnic rămîne faptul că sentimentul „gratuității" anchetei pur etnografice m-a determinat să întreprind, în cadrul Institutului de Statistici din Alger, împreună cu Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel și o grupă întreagă de studenți algerieni, cele două anchete care trebuiau să servească drept bază pentru cele două lucrări consacrate analizei structurii sociale a societății colonizate și a transformărilor sale, *Travail et travailleurs en Algérie* și *Le déracinement*, ca și pentru diferitele articole mai etnografice, în care încercam să analizez atitudinile temporale care constituie principiul conduitelor economice precapitaliste.

[3] A. Nouschi, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919. Essais d'histoire économique et sociale*, Paris, P.U.F., 1961; *La naissance du nationalisme algérien*, 1914–1954, Paris, Ed. de Minuit, 1962.

Interpretările filozofice care au însoțit pentru cîtva timp structuralismul au uitat și au făcut să se uite ceea ce făcea din acesta, neîndoios, noutatea esențială: introducerea în științele sociale a metodei structurale sau, mai simplu, a modului de gîndire relațional care, împreună cu modul de gîndire substanțialist, duce la caracterizarea fiecărui element prin relațiile care îl unesc cu celelalte într-un sistem, și prin care își justifică sensul și funcția. Ceea ce este pe cît de dificil pe atît de rar nu este faptul de a avea ceea ce numim „idei personale", ci de a contribui cît de cît la producerea și impunerea acestor moduri de gîndire impersonale care permit persoanelor celor mai diferite să dea naștere unor gînduri pînă atunci de neconceput. Dacă sîntem conștienți de dificultatea și încetinela cu care s-a impus modul de gîndire relațional (sau structural) chiar în cazul matematicii și al fizicii și obstacolele specifice care se opun, în cazul științelor sociale, realizării sale, putem aprecia cucerirea pe care o reprezintă faptul de a fi extins la sistemele simbolice „naturale", limba, mitul, religia, arta, aplicarea acestui mod de gîndire. Ceea ce presupune, printre altele, că, după cum remarcă Cassirer, se reușește să se surmonteze în mod practic distincția stabilită de Leibniz și de întreg raționalismul clasic între adevărurile de rațiune și adevărurile de fapt pentru a trata faptele istorice ca sisteme de relații inteligibile, și aceasta într-o practică științifică și nu numai în discursurile care s-au produs de la Hegel încoace.[4]

Într-adevăr, ceea ce protejează, la fel de mult ca și aparența absurdității sau a incoerentei, miturile sau riturile împotriva interpre-

[4] Singura mea contribuție la discursul despre structuralism (a cărui supraabundență și stil au contribuit fără îndoială destul de mult la a mă descuraja de a-mi declara mai tare îndatorarea față de acesta) s-a născut dintr-un efort de explicitare – și, prin aceasta, de mai bună stăpînire – a logicii acestui mod de gîndire relațional și transformațional, a obstacolelor specifice de care se lovește acesta în cazul științelor sociale și, mai ales, de precizare a condițiilor la care poate fi extins, dincolo de sistemele culturale, la *relațiile sociale* însele, adică la sociologie (cf. P. Bourdieu, *Structuralism and theory of sociological knowledge*, „Social research", XXXV, 4, iarna lui 1969, pp. 681-706).

tării relaționale, este faptul că ele oferă uneori aparența sensului la lecturi parțiale și selective, care așteaptă sensul mai degrabă de la fiecare element al unei revelații speciale decît de la o punere în relație sistematică cu toate elementele aceleiași clase. Astfel, mitologia comparată care, mai atentă la vocabularul mitului sau al ritului decît la sintaxa lui, identifică descifrarea cu o traducere cuvînt cu cuvînt, nu face în definitiv decît să producă un soi de imens dicționar al tuturor simbolurilor tuturor tradițiilor posibile, constituite în esențe susceptibile de a fi definite în ele însele și pentru ele însele, independent de sistem, și dă astfel o imagine concretă a acestor biblioteci visate de Borges care ar conține „tot ceea ce este posibil să se exprime în toate limbile".[5] A o lua pe scurtătura ce duce direct de la fiecare semnificant la semnificatul corespunzător, a te scuti de lungul ocol prin sistemul complet al semnificanților în interiorul căruia se definește *valoarea relațională* a fiecăruia dintre ei (care nu are nimic de-a face cu un „sens" perceput intuitiv) înseamnă a te consacra unui discurs aproximativ care pune accentul, în cel mai bun caz, pe semnificațiile cele mai aparente (de exemplu, corespondența dintre munca cîmpului și actul sexual) înarmîndu-te cu un fel de intuiție antropologică de tip jungian, susținută de o cultură comparativă de inspirație frazeriană, care prelevă din universul structurilor mitice și al religiilor universale teme decontextualizate.[6]

---

[5] Tabla de materii a *Tratatului de istorie a religiilor* de Mircea Eliade, publicat în 1953, dă o idee destul de corectă asupra tematicii ce a orientat majoritatea noilor colecții de rituri realizate în Algeria (de exemplu, luna, femeia și șarpele; pietrele sacre; pămîntul, femeia și fecunditatea; sacrificiul și regenerarea; morții și semințele; divinitățile agrare și funerare etc.). Aceeași inspirație tematică se găsește în lucrările școlii de la Cambridge, de exemplu în *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, de F.M. Cornford (New York and Evanston, Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957, ed. 1, 1914), *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, de Th. H. Gaster (New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961) sau *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, de J. Harrison (Londra, Merlin Press, 1963, ed. 1, 1912).

[6] Jean-Pierre Vernant arată, de asemenea, că disocierea de interpretările de tip frazerian (care văd, de exemplu, în Adonis, o încarnare a „spiritului vegetației") și refuzul unui „comparatism global, care procedează prin asimilare directă, fără să țină cont de specificul

Astfel izolate, aceste teme nu mai opun nici o rezistență la recontextualizările pe care interpretările inspirate le obligă în mod inevitabil să le suporte atunci cînd, predicînd „redresarea spirituală" prin întoarcerea la sursele comune ale marilor tradiții, ele caută în istoria religiilor sau în etnologia civilizațiilor arhaice fundamentul unei religiozități savante și al unei științe edificatoare, obținute printr-o respiritualizare a științei despiritualizante. Un alt merit al lui Claude Lévi-Strauss este de a fi acordat mijloacele de a duce pînă la capăt ruptura, instaurată de Durkheim și Mauss odată cu folosirea modului de gîndire mitologic în știința mitologiilor, luînd ca obiect în mod hotărît acest mod de gîndire în loc de a-l face să funcționeze, așa cum au făcut întotdeauna mitologiile indigene, pentru a rezolva în mod mitologic probleme mitologice. După cum se vede clar atunci cînd mitologiile studiate sînt mize sociale, și îndeosebi în cazul religiilor numite universale, această ruptură științifică este inseparabilă de o ruptură socială de lecturile echivoce ale mitologilor „filosofi" care, printr-un fel de joc dublu conștient sau inconștient, transformă știința comparată a miturilor într-o căutare a invariantelor marilor Tradiții, încercînd astfel să cumuleze profiturile lucidității științifice cu profiturile credinței religioase. Fără a mai vorbi de cei care manipulează în ambiguitatea inevitabilă a unui discurs savant ce împrumută din experiența religioasă cuvintele folosite în descrierea acesteia pentru a produce aparențele participării simpatice și ale proximității entuziaste și pentru a găsi în exaltarea misterelor primitive pretextul pentru un cult regresiv și iraționalist al originarului.

Aceasta înseamnă că aproape nu este nevoie să se invoce situația colonială și dispozițiile pe care le favorizează aceasta pentru a explica ce reprezenta etnologia țărilor magrebine în jurul anilor '60 și îndeosebi în domeniul tradițiilor rituale. Cei cărora le place astăzi să se erijeze în judecători și să-și facă o plăcere, cum se spune, din a distribui blamul și elogiul între sociologii și etnologii trecutului colonial ar face o muncă mai utilă dacă s-ar strădui să înțeleagă de ce cei mai lucizi și mai bine intenționați dintre cei pe care îi condamnă nu puteau înțelege unele lucruri care au devenit evidente pentru cei mai puțin lucizi și, cîteodată, pentru cei mai rău intenționați; în ceea ce o epocă

---

fiecărui sistem de cultură" reprezintă condiția necesară pentru o lectură adecvată a ciclurilor de legende grecești și pentru o descifrare corectă a elementelor mitice definite prin poziția lor relativă în cadrul unui sistem aparte (cf. J.P. Vernant, Introducerea la lucrarea lui M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, pp. III-V).

nu poate concepe se află tot ceea ce nu poate fi gîndit din lipsa unor dispoziții etnice sau politice care înclină să țină cont și să ia în considerare acest fapt, dar și ceea ce nu poate fi gîndit din lipsa unor instrumente de gîndire, cum sînt problematicile, conceptele, metodele, tehnicile (ceea ce explică faptul că sentimentele bune produc atît de des o proastă sociologie).[7]

Rezultă că ne găseam în prezența unui corpus de colecții noi despre care vrem să spunem numai că sînt cu atît mai imperfecte în ceea ce privește calitatea lor tehnică și afectate de lacune cu atît mai grave cu cît autorii lor sînt complet lipsiți de o pregătire specifică, deci lipsiți deopotrivă de metode de înregistrare și de ipoteze capabile să orienteze observația și interogația (deși se întîmplă deseori ca amatorii – sau cel puțin profesioniștii dintr-o altă disciplină, cum sînt lingviștii – să furnizeze materiale riguros înregistrate care nu sînt amputate de tot ceea ce așteptările constitutive ale unei problematici „savante" consideră nesemnificativ). Astfel se detașau, pe fondul unor colecții noi imperfecte și incomplete de calendare agrare, de ritualuri de căsătorie sau de povești, în majoritatea lor colectate și interpretate într-o logică vag frazeriană, cîteva surse de mare calitate. Voi cita lucrarea *Fichier de documentation berbère* (îndeosebi excelentele lucrări ale lui R.P. Dallet – *Le verbe kabyle* – și ale lui Genevois – despre casă, țesătorie și multe alte obiecte –, ale lui Yamina At.-S. și Sr. Louis de Vincennes – despre căsătorie și cotitura anului) fără de care majoritatea lucrărilor publicate de la război încoace nu ar fi existat sau n-ar fi fost ceea ce sînt textele berbere publicate de lingviști (în special lucrările lui E. Laoust și ale lui A. Picard) și cîteva monografii, precum cea a lui Germaine Chantréaux, studiu capital, publicat încă din 1941 în *Revue africaine*, despre tehnica țesutului la Aït Hichem, care m-a determinat să mă interesez deopotrivă de Aït Hichem și de ritual, cele ale lui Slimane Rahmani despre populațiile de la Cap Aokas și îndeosebi studiile sale despre tragerea la țintă, despre luna mai, despre riturile referitoare la vacă și la lapte, cele ale lui R.P. Devulder (a cărui ospitalitate călduroasă mi-a oferit unul din locurile de azil care-mi erau necesare pentru a întreprinde anchetele mele) despre picturile murale și practicile magice la Ouadhias.

Pe lîngă aceste contribuții etnografice au apărut, după ce am început să mă interesez de ritual, trei tentative de interpretare etnologică ce merită o mențiune specială. Articolul Paulettei Galand-Pernet, apărut în 1958, în legătură cu „zilele bătrînei", se străduiește să degajeze semnificația unei tradiții speciale, atestate foarte de demult și pe o arie culturală foarte vastă, printr-un recensămînt și o analiză „duméziliană" a variantelor urmărind să stabilească trăsăturile invariabile (perioada de tranziție, urîțenia și cruzimea, vijelia, stînca, forțele rele etc.): este remarcabil faptul că această formă de comparatism metodic, care restituie trăsătura culturală, examinată în universul variantelor geografice, ajunge la interpretări foarte apropiate de cele la care se ajunge replasînd-o în sistemul cultural în care funcționează.[8] Dintre foarte numeroasele publicații al căror obiect l-au făcut ciclul anului agrar la populațiile berberofone și, mai exact, opoziția dintre munca cîmpului și recolte, cele două lucrări ale lui Jean Servier, *Les portes de l'année*, apărută în 1962, și *L'homme et l'invisible*, din 1964,[9] se disting prin faptul că se străduiesc să arate, bazîndu-se pe un material etnografic foarte bogat, că toate gesturile vieții cotidiene se conformează simbolului fiecărui anotimp, instaurînd o corespondență între simbolismul riturilor agrare și simbolismul riturilor de trecere. Însă interpretarea propusă își datorează fără îndoială lipsurile faptului că ea caută în simbolismul universal al ciclului morții și al învierii, mai curînd decît în logica însăși a practicilor și a obiectelor rituale percepute în relațiile lor reciproce, principiul corespondențelor constatate între diferitele domenii ale practicii. Deși poveștile, care sînt cel mai adesea variațiuni relativ libere pe teme fundamentale ale tradiției, introduc mai puțin direct în schemele profunde ale habitusului decît practicile rituale însele sau, în ordinea discursului, enigmele, zicalele sau proverbele, cartea lui Camille Lacoste, *Le conte kabyle*, apărută în 1970,[10] adună informatii etnografice interesante, îndeosebi asupra

[7] Cf. P. Bourdieu, *Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie*, in *Le Mal de voir*, Cahiers Jussieu, nr. 2, Paris, 10/18, 1976, pp. 416-427. Condițiile unei veritabile științe a etnologiei și a sociologiei coloniale vor fi îndeplinite cînd va fi posibil să se pună în relație analiza conținutului operelor și caracteristicile sociale ale producătorilor (așa cum le stabilesc, de exemplu, lucrările lui Victor Karady) și îndeosebi poziția lor în cîmpul de producție (și în special în subcîmpul colonial).

[8] P. Galand-Pernet, *La vieille et les jours d'emprunt au Maroc*, „Hesperis", 1958, trimestrul 1 și 2, pp. 29-94.

[9] J. Servier, *Les portes de l'année, Rites et symboles*, Paris, Laffont, 1962; *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.

[10] C. Lacoste, *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Paris, Maspero, 1970; și, de asemenea, *Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 1962.

lumii feminine, și are meritul de a rupe cu facilitățile comparatismului prin aceea că încearcă să găsească cheia unui discurs istoric chiar în acest discurs. Dar nu este suficient să luăm act de faptul că limbajul mitico-ritual nu poate fi perceput niciodată în afara unei limbi determinate pentru a depăși un dicționar de trăsături fundamentale ale unei culturi anume, contribuție care este extrem de prețioasă prin sine însăși (așa cum o atestă suficient indexul la *Conte kabyle*).

Vedem prea bine prin ce anume permit semnele mitice, mai „motivate" în aparența lor sensibilă și în rezonanțele lor psihologice, toate formele de intuiționism care încearcă să extragă direct *semnificația* (prin opoziție cu *valoarea*) trăsăturilor culturale luate separat sau contopite în unitatea simțită a unei viziuni globale; și aceasta cu atît mai mult cu cît înțelegerea care se numește intuitivă este produsul inevitabil al învățării prin familiarizare care este implicită oricărei munci aprofundate de anchetă și de analiză. Dar vedem mai puțin că nu avem de ales între evocarea ansamblului de trăsături ce pot fi stăpînite intuitiv și compilarea nedefinită a unor elemente disparate sau analiza (aparent) impecabilă a unui canton bine delimitat și de nesesizat despre care nu am putea discuta decît reintegrîndu-l în rețeaua completă de relații constitutive ale sistemului. A percepe elementele corpusului ca pe niște teme susceptibile de a fi interpretate în stare izolată sau la scara ansamblurilor parțiale înseamnă a uita că, potrivit formulei lui Saussure, „arbitrarul și diferențialul sînt două calități corelative";[11] că fiecare dintre aceste trăsături înseamnă numai ceea ce nu înseamnă celelalte, și că, în sine (parțial) nedeterminată, ea nu-și primește determinarea completă decît din relația sa cu ansamblul celorlalte trăsături, altfel spus ca diferență într-un sistem de diferențiere. Astfel, de exemplu, dacă intuiția înarmată a etnologului vede imediat într-un element precum *răspîntie*, loc periculos frecventat de spirite și marcat adesea cu o mulțime de pietre, ca locurile în care s-a vărsat sînge, punctul în care se încrucișează, se amestecă, se împreunează două direcții opuse, Estul, masculinul, uscatul, și Vestul, femininul, umedul, evident ea îl apropie implicit de toate locurile sau actele de încrucișare, ca de exemplu locul în care se încrucișează firele de țesut și montatul, periculos, al războiului de țesut sau apa de înmuiat și înmuierea fierului, ori aratul sau actul sexual. Dar, de fapt, relația acestui element cu fecunditatea sau, mai exact, cu fertilitatea

[11] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, partea a II-a, cap. 4 § 3, Paris, Payot, 1960, p. 163.

masculină, atestată de anumite rituri,[12] nu poate fi înțeleasă într-adevăr decît prin reconstruirea ansamblului de diferențe care din aproape în aproape o determină: astfel, în opoziție cu *furca* reprezentînd, așa cum spune un informator, „locul în care drumurile se împart, se separă" (*anidha itsamfarąqen ibardhan*), adică un loc vid (ca *thigejdith*, furca centrală a casei pe care trebuie să o umple *asalas*, grinda principală), el se constituie ca loc „în care drumurile se întîlnesc" (*anidha itsamyagaran ibardhan*), adică un loc *plin*; în opoziție cu casa, altfel spus cu plinul feminin (*laâmara*) și cu cîmpurile sau pădurea, ca vid

[12] „Atunci cînd o tînără este atinsă de *djennaba* – un blestem care împiedică măritișul ei și o lasă singură lîngă cămin –, potcovarul îi dă apă luată din *Lbilu*, cuva în care se introduce fierul înroșit, ca să se spele, goală, înainte de răsăritul soarelui, la fîntîna dintr-o piață, la o răspîntie sau în piața satului. Într-adevăr, această apă are proprietatea de a face fecunde instrumentele din fier înroșite de foc". Jean Servier, care relatează acest ritual (J. Servier, 1942, p. 246), îl oferă fără nici un alt comentariu, ca un exemplu al rolului potcovarului în anumite rituri de fecunditate (rol pe care-l explică invocînd resursele mitologiei comparate – tema furtului focului, apropiată de cea a furtului semințel de pe pămîntul ce trebuie bătătorit, așa cum se practică la tribul Bambara, unde ar simboliza moartea urmată de înviere – și, de asemenea, rolul potcovarului în fabricarea brăzdarului și inaugurarea muncilor cîmpului). Un rit foarte asemănător este relatat de R.P. Devulder: pentru a elibera o fată tînără de *elbur* (înțelenire, virginitate forțată), *qibla* („moașa") pune o oală plină cu apă timp de o noapte sub un copac, apoi spală cu această apă pe tînăra fată care stă în picioare pe o farfurie pe care este pusă o *bucată de fier*. Apoi, ea aprinde *lampa*, simbol al bărbatului, după care va turna apa la piață, „acolo unde trec bărbații și în locul în care măcelarii taie animalele" (Devulder, 1951, pp. 35-38). Aceste rituri diferite apar ca o variantă a ritului care este practicat în ajunul căsătoriei și în care *qibla* o spală pe tînăra fată, care stă în picioare pe o farfurie mare, între două lămpi aprinse, înainte de a-i aplica pasta de *henné*. Acest ritual este desemnat, în formulele magice care-l însoțesc, ca menit să înlăture *tucherka*, în traducere literală asocierea, adică ghinionul și toate formele de inaptitudine de a procrea (Pentru facilitarea lecturii și a activității de editare, am adoptat aici transcrierea cea mai comună și mai economică – al cărei principiu a fost descris amănunțit în P. Bourdieu și A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, pp. 181-185).

masculin (*lakhla*) el este definit ca plinul masculin etc. Pentru a explica complet cel mai mic rit, pentru a-l smulge complet din absurditatea unei înșiruiri nemotivate de acte și de simboluri nemotivate, ar trebui să resituăm astfel fiecare dintre actele și simbolurile pe care le pune în joc în sistemul de diferențe care îl determină în modul cel mai direct și, din aproape în aproape, în sistemul mitico-ritual în întregul lui și, simultan, în interiorul suitei sintagmatice care îl definește în singularitatea sa și care, ca intersecție a tuturor ansamblurilor de diferențe (răspîntie, zori, apa de înmuiere etc.), limitează arbitrarul propriilor sale elemente. Astfel, progresul oricărei cercetări structurale poate fi descris chiar cu cuvintele pe care le folosește Duhem pentru a descrie progresul științei fizice, „un tablou sinoptic căruia retușările continue îi dau din ce în ce mai multă întindere și unitate (...), în timp ce fiecare detaliu al ansamblului decupat și izolat de toate celelalte își pierde orice semnificație și nu mai reprezintă nimic”.[13]

Fraza lui Duhem amintește de nenumăratele retușuri, toate infime, care duc de la primele schițe, ce conturau marile linii ale sistemului, la tabloul final provizoriu care conține mult mai multe elemente într-o rețea mult mai strînsă de relații. Neștiind să evoc, așa cum numai o revistă științifică ar putea s-o facă, toate micile progrese succesive, nenumăratele găselnițe, menite să scape privirilor celor puțin avertizați, multiplele restructurări antrenînd de fiecare dată o redefinire a sensului faptelor deja integrate în model, mă voi mulțumi să reproduc unul din aceste synopsisuri anticipate care, propus încă din 1959 la colocviul de etnologie mediteraneană de la Burg Wartenstein, ar mai putea servi încă, cu prețul cîtorva retușuri, drept „rezumat” al analizei finale, dacă ceea ce îi este propriu acestui tip de analiză nu ar fi tocmai că nu suportă să fie rezumată: „Toamna și iarna se opun primăverii și verii, așa cum umedul se opune uscatului, stînga dreptei, vestul și nordul estului și sudului, noaptea zilei. Principiul de organizare a succesiunii temporale este același care determină diviziunea muncilor între sexe, distincția dintre hrana umedă din anotimpul umed și hrana uscată din anotimpul uscat, alternanțele vieții sociale, sărbătorile, riturile, jocurile, muncile, organizarea spațiului. Același principiu stă la baza anumitor trăsături structurale ale grupului, ca opoziția dintre «ligi» (*s'uff*), care determină organizarea internă a spațiului casei și opoziția fundamentală a sistemului de valori (*nif*, punct de onoare, și *h'urma*, onoare). Astfel, opoziției dintre anotimpul umed, asociat cu fecunditatea și germinația, și anotimpul uscat, asociat cu moartea naturii cultivate, îi corespunde opoziția dintre arat și țesut, asociate cu actul sexual, pe de o parte, și recoltare, asociată cu moartea, pe de altă parte, și opoziția dintre plugul care dă viață și secera care o distruge. Toate aceste opoziții se integrează într-un sistem mai vast, în care viața se opune morții, apa focului, forțele naturii care trebuie conciliate cu tehnicile culturii, care cer să fie manevrate cu precauție”.[14]

[13] P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, M. Rivière, 1914, ed. a II-a, p. 311.

Pentru a depăși această construcție provizorie care contura prima schiță a unei rețele de relații de opoziție ce se cerea completată și diversificată, am purces, în 1962, să consemnez pe cartele perforate pe margine (în număr de circa 1500) ansamblul datelor publicate pe care le putusem controla prin anchetă și datele noi pe care le culesesem eu însumi, fie încercînd să aduc observația și interogația mai sistematic în domenii deja mult studiate, precum calendarul agrar, căsătoria, țesutul, fie făcînd să apară, în funcție de o altă problematică (adică, este oare nevoie să precizez, de o altă cultură teoretică) domenii întregi ale practicii pe care autorii precedenți le ignoraseră aproape sistematic (deși mai putem găsi, ici-colo, notații), ca structura și orientarea timpului (diviziunile anului, ale zilei, ale vieții omenești), structura și orientarea spațiului – și îndeosebi a spațiului interior al casei –, jocurile copiilor și mișcările corpului, ritualurile primei copilării și părțile corpului: valorile (*nif* și *h'urma*) și diviziunea sexuală a muncii, culorile și interpretările tradiționale ale viselor etc. La care trebuie adăugate informațiile pe care mi-a permis să le descopăr, în ultima fază a muncii mele, chestionarea informatorilor și a textelor orientată sistematic nu spre „simboluri”, ci spre *practici simbolice* precum a intra și a ieși, a umple și a goli, a închide și a deschide, a lega și a dezlega etc. Toate aceste fapte noi erau importante pentru mine, mai puțin pentru „noutatea” lor (nu vom termina niciodată, atît timp cît va funcționa undeva un habitus generator, să „descoperim” date noi), cît pentru rolul lor strategic de „termeni intermediari”, cum îi numește Wittgenstein, care permit stabilirea corelațiilor: mă gîndesc, de exemplu, la legătura dintre brăzdar și fulger care arată, în afară de

[14] P. Bourdieu, *The Attitude of the algerian Peasant toward Time*, in *Mediterranean Countrymen*, J. Pitt-Rivers ed., Paris, La Haye, Mouton, 1963, pp. 56-57; pentru o expunere analoagă, cf. P. Bourdieu, *The sentiment of honour in Kabyle Society*, in J.-G. Peristiany ed., *Honour and Shame*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, în special pp. 221-222.

etimologia populară a celor două cuvinte, faptul că brăzdarul poate fi folosit cu titlu de eufemism pentru a desemna fulgerul sau credința că fulgerul lasă în pămînt o urmă identică cu cea a brăzdarului sau legenda conform căreia strămoșul familiei însărcinate să facă „ieșirea spre primul arat" ar fi văzut fulgerul căzînd pe una din parcelele sale și, săpînd pămîntul în acel loc, ar fi găsit o bucată de metal pe care ar fi „grefat-o" pe brăzdarul plugului său; sau la legătura marcată de verbul *qabel* între valorile de onoare și orientările spațiale și temporale; ori la cea care, prin intermediul războiului de țesut și al proprietăților asociate cu poziția sa diferențiată în spațiul casei, unește orientarea spațiului cu diviziunea muncii între sexe și cu valorile de onoare; sau, în sfîrșit, la toate legăturile care se stabilesc prin intermediul opoziției dintre unchiul din partea tatălui și unchiul din partea mamei, între sistemul oficial de relatii de rudenie și sistemul mitico-ritual.

Crearea unui fișier care să permită să se procedeze ușor la toate trierile încrucișate posibile trebuia să îngăduie conturarea, pentru fiecare act sau simbol fundamental, a retelei de relații de opoziție și de echivalență care o determină, și aceasta cu prețul unei codificări simple care să permită să se repereze manual co-ocurențele și excluderile reciproce. Paralel, am reușit să găsesc o soluție la antinomiile practice care decurgeau din voința de a realiza punerea în relație sistematică a totalității detaliilor observate, limitîndu-mă la analiza spațiului interior al casei care, ca un cosmos în miniatură, constituia un obiect deopotrivă complet și circumscris. De fapt, articolul scris în 1963 și publicat în culegerea de texte reunite de Jean Pouillon și Pierre Maranda, ca un omagiu adus lui Claude Lévi-Strauss, este fără îndoială ultima mea muncă de structuralist fericit.[15] Într-adevăr, începea să-mi fie clar că pentru a explica necesitatea cvasimiraculoasă, și prin aceasta puțin incredibilă, pe care o revela analiza, și aceasta în lipsa oricărei intenții de organizare, trebuia căutat printre dispozițiile incorporate, ba chiar în *schema corporală*, principiul ordonator (*principium importants ordinem ad actum*, după cum spunea scolastica) capabil să orienteze practicile în mod inconștient și în același timp sistematic: într-adevăr, fusesem frapat de faptul că regulile de transformare ce permiteau să se treacă de la spațiul interior la spațiul exterior al casei pot fi rezumate la mișcări ale corpului, cum este stînga-mprejur, despre care nu se știe ce rol joacă în riturile în care trebuie să te întorci mereu, să pui cu susul în jos sau de a-ndoaselea obiecte, veșminte, să te rotești într-un sens sau altul, spre dreapta sau spre stînga etc.

Dar mai ales ambiguitățile și contradicțiile pe care efortul însuși de a împinge aplicarea metodei structurale pînă la ultimele sale consecințe nu înceta să le releve m-au făcut să-mi pun întrebări, mai puțin în legătură cu metoda însăși cît asupra tezelor antropologice care erau statuate tacit în însuși faptul aplicării sale la practici. Pentru a fixa diferitele opozitii sau echivalențe pe care analiza îmi permitea să le extrag, construisem, pentru diferitele domenii ale practicii, rituri agrare, pregătirea bucatelor, activități feminine, perioade ale ciclului vieții, momente ale zilei etc., diagrame care, profitînd practic de această proprietate pe care o are schema sinoptică, potrivit lui Wittgenstein, „de a ne permite să înțelegem, adică tocmai de «a vedea corelațiile»"[16], dădeau o formă vizibilă relațiilor de omologie sau de opoziție, restituind ordinea lineară a succesiunii temporale. „Gruparea materialului faptic" pe care o operează schema constituie prin ea însăși un act de construire, mai mult, un act de interpretare, prin faptul că aduce la lumina zilei ansamblul sistemului de relații și face să dispară facilitățile pe care ni le acordăm atunci cînd manipulăm relațiile în stare separată, prin întîlniri intuitive întîmplătoare, constrîngînd practic la raportarea fiecărei opozitii la toate celelalte.

Chiar această proprietate a schemei sinoptice mi-a permis să descopăr, sub forma contradicțiilor manifestate prin efectul de sincronizare pe care-l operează, limitele logicii imanente practicilor pe care schema se străduia să le manifeste. Într-adevăr, încercînd să cumulez pe aceeași schemă circulară ansamblul informațiilor disponibile în legătură cu „calendarul agrar", m-am lovit de nenumărate contradicții îndată ce încercam să fixez simultan mai mult de un anumit număr de opozitii fundamentale, oricare ar fi fost acestea. Și dificultățile analoage nu încetau să apară cînd încercam să suprapun schemele ce corespundeau diferitelor domenii ale practicii: dacă stabileam un ansamblu de echivalențe, cutare altă echivalență atestată în mod incontestabil devenea imposibilă, și așa mai departe. Dacă amintesc orele pe care le-am petrecut împreună cu Abdelmalek Sayad (cu care întreprinsesem, cu același rezultat, o muncă analogă asupra diferitelor variante ale ritualului de căsătorie, și care m-a ajutat mult în

[15] P. Bourdieu, *La maison kabyle ou le monde renversé*, in *Echanges et communications*, Mélanges offerts a *C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 739-758.

[16] L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, „Actes de la Recherche en sciences sociales", nr. 16, septembrie 1977, pp. 35-42.

analiza ritualului), încercînd să rezolv aceste contradicții în loc să iau act de ele imediat și să-mi dau seama de efectul limitelor inerente logicii practice care nu este niciodată coerentă decît în mare, pînă la un punct, o fac mai ales pentru a arăta cît de greu era să scapi de această cerere socială întărită prin vulgata structuralistă care mă determina să caut coerența perfectă a sistemului.[17] Fără să mai vorbim de faptul că însăși intenția de a înțelege logicile practice presupune o adevărată conversie a tuturor dispozițiilor dobîndite, și în special un fel de ofrandă a tot ceea ce se asociază de obicei cu reflecția, cu logica și teoria, activități „notabile", îndreptate în totalitate împotriva modurilor de gîndire „comune", dificultatea era cu atît mai mare cu cît interpretarea nu poate prezenta altă dovadă despre adevărul său decît capacitatea de a da dreptate totalității faptelor, într-un fel total coerent. Astfel se explică, cred eu, faptul că mi-a fost atît de greu să accept și să iau realmente în considerare în analiza mea ambiguitatea obiectivă (chiar din punctul de vedere al sistemului de clasare) a unui întreg ansamblu de simboluri sau de practici (jarul, polonicul, păpușa utilizată în anumite rituri etc.), să le clasez ca inclasabile și să înscriu această incapacitate de a clasa totul în însăși logica sistemului de clasare.

Mi-a trebuit, de asemenea, mult timp să înțeleg că nu poți sesiza logica practicii decît prin construcții care o distrug ca atare atît timp cît nu te-ai întrebat în legătură cu ceea ce sînt sau, mai degrabă, cu ceea ce fac instrumentele obiectivării, genealogii, scheme, tabele sinoptice, planuri, hărți, la care am adăugat de atunci, datorită celor mai recente lucrări ale lui Jack Goody, simpla transcriere scrisă.[18] Desigur, pentru că această întrebare nu s-a născut niciodată din grija pur teoretică de clarificare epistemologică, nu m-am gîndit niciodată să trec, așa cum se procedează astăzi, de la o analiză a condițiilor sociale și tehnice ale obiectivării și ale definirii limitelor de valabilitate ale produselor obținute în aceste condiții, la o critică „radicală" a oricărei obiectivări și, prin aceasta, a însăși științei: cu riscul de a fi numai o proiecție a unor stări sufletești, știința socială presupune în

[17] Dacă nu este evident înscris în gîndirea lui Claude Lévi-Strauss, care dorea întotdeauna să amintească existența decalajelor dintre diferitele aspecte ale realității sociale (mit, ritual sau artă și morfologie sau economie), acest panlogism este fără îndoială parte integrantă a imaginii sociale a structuralismului și a efectelor sale sociale.

[18] J. Goody, *La raison graphique*, traducere și prezentare de J. Bazin și A. Bensa, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

mod necesar momentul de obiectivare, și tot realizările obiectivismului structuralist fac posibilă depășirea pe care o necesită.

Acestea fiind spuse, nu este ușor să înțelegi și să faci să se înțeleagă practic că, fiind un model de practică ce nu are ca principiu acest model, schema și toate opozițiile, echivalențele și analogiile pe care ni le arată de la prima privire nu au valoare decît atîta timp cît sînt considerate drept ceea ce sînt, adică modele logice care explică în modul cel mai coerent și în același timp cel mai economic un număr cît mai mare posibil de fapte observate. Iar aceste modele devin false și periculoase de îndată ce sînt luate drept principii reale ale practicilor, ceea ce înseamnă, implicit, să supraestimăm logica practicilor și să lăsăm să ne scape ceea ce constituie adevăratul ei principiu. Una dintre contradictiile practice ale analizei științifice a unei logici practice constă în faptul paradoxal că modelul cel mai coerent și de asemenea cel mai economic, cel care explică în modul cel mai simplu și cel mai sistematic ansamblul faptelor observate, nu este principiul practicilor pe care le explică mai bine decît orice altă construcție: sau, ceea ce este același lucru, că practica nu implică – sau exclude – stăpînirea logicii care se exprimă prin ea.

Dar vom vedea aceasta mai bine cu ajutorul unui exemplu. Se știe că omologia dintre ciclul agrar și ciclul țesutului, al cărui principiu era deja enunțat de Basset[19], este dublată de omologia notată adesea

[19] „Față de pînza care se creează în el, războiul de țesut este în aceeași relație ca și cîmpul față de recolta pe care o dă. Tot timpul cît sămînța se află în el, cîmpul trăiește o viață miraculoasă al cărei produs este recolta. Această viață germinează odată cu sămînța, crește odată cu spicele, înflorește în același timp cu ele și dispare în momentul în care acestea cad sub secera secerătorului. Cîmpul rămîne atunci ca și mort: el ar muri complet dacă, prin practici abile, agricultorul n-ar ști să-i restituie o parcelă din această viață, pentru a putea renaște încă o dată în anul următor și împrumuta forța sa semintei. Credințe analoge și rituri foarte asemănătoare. Între ceremonialul țesăturii din război și acela al recoltării există o analogie frapantă. De ambele părți este prezent același respect religios în fața acestei vieți magice care va fi suprimată, luîndu-se toate precautiile ca ea să poată renaște. După cum, în primul caz, stăpîna țesătoare joacă rolul principal, tot așa tăierea primelor spice trebuie făcută de stăpînul cîmpului sau de șeful secerătorilor care poartă titlul de *raïs* sau de *agellid* (rege) la berberi. După cum fierul este indicat pentru a tăia firele de lînă, la fel aceste spice trebuie culese cu mîna. În ambele cazuri, se incantează formule

dintre ciclul țesutului și ciclul vieții omenești; aceasta, bineînțeles, cu condiția să ne menținem la cel mai mic numitor comun al celor trei cicluri ale căror „corespondențe" sînt amintite, în fragmente mici, în funcție de logica situației examinate, atît de informatori cît și de interpreții care reproduc fără să știe logica înțelegerii practice a sistemului mitico-ritual. Asta înseamnă că, în cazul acesta particular, *modelul* complet s-ar putea rezuma prin următoarea formulă: războiul de țesut este pentru țesut, produs al unei operații periculoase de unire a contrariilor, care îi va fi smuls printr-o operație violentă de tăiere, ceea ce cîmpul (sau pămîntul) este pentru grîu și ceea ce femeia (sau pîntecul femeii) este pentru copil. Această construcție, pe care ar accepta-o fără îndoială utilizatorii, și care permite să se explice cvasitotalitatea faptelor pertinente (sau produse de o observație sau o interogație înarmată cu acest model), sau, mai bine, să le regenereze (teoretic), fără a fi obligat să intre într-o povestire interminabilă, nu este ca atare principiul practicilor agenților: formulă generatoare care permite să se reproducă esențialul prin practicile tratate ca *opus operatum*, ea nu este principiul generator al practicilor, *modus operandi*. Dacă ar fi altfel, și dacă practicile ar avea drept principiu formula generatoare pe care trebuie s-o construim pentru a le explica, adică un ansamblu de axiome deopotrivă independente și coerente, practicile produse potrivit unor reguli de generare perfect conștiente ar fi despuiate de tot ceea ce le definește în mod propriu ca practici, adică de incertitudinea și vagul ce rezultă din faptul că ele au ca principiu nu reguli conștiente și constante, ci scheme practice, opace pentru ele însele, supuse variațiilor potrivit logicii situației, punctului de vedere, aproape întotdeauna parțial, pe care-l impune etc. Astfel, demersurile logicii practice sînt rareori complet coerente și rareori complet incoerente. Pentru a arăta aceasta, ar trebui, cu riscul de a obosi, să cităm de-a valma toate faptele culese, fără a le impune nici măcar acel minimum de construcție pe care îl reprezintă ordinea cronologică (în măsura în care aceasta evocă în mod practic corespondența dintre cicluri și, îndeosebi, cu ciclul agrar): femeia care începe să țeasă se abține de la orice hrană uscată, iar în seara montării războiului familia ia o masă preparată din cușcuș și napi; montarea se

---

și, ceea ce arată cel mai bine cît de profund este simțită asemănarea dintre cele două operațiuni chiar de indigeni, aceste *formule* sînt *identice*. Țesătoarele au adoptat fără să schimbe nici un cuvînt chiar formulele secerișului" (H. Basset, *Les rites du travail de la laine à Rabat*, „Hesperis", 1922, pp. 157-158).

face toamna, iar grosul muncii este îndeplinit iarna; arta de a decora țesătura a fost transmisă de Titem Tahittust, care găsise în gunoi un fragment dintr-o țesătură minunată; triunghiurile, goale sau pline, care decorează țesătura reprezintă o stea atunci cînd sînt strînse la bază (sau dacă sînt mai mari, luna) și sînt numite *thanslith*, simbol care, după cum arată numele, „se află la originea oricărui desen", atunci cînd sînt lipite la vîrf; fetele tinere nu trebuie să treacă peste țesătură; locul în care se încrucișează firele se numește *erruh'*, sufletul; cînd se dorește ploaie, se pune pieptenele de cardat pe prag și se stropește cu apă etc.[20]

Ar trebui să arăt mai ales cum practicile rituale, ghidate de un soi de simț al compatibilităților și al incompatibilităților care lasă multe lucruri nedeterminate, pot percepe același obiect într-o manieră foarte diferită, în limitele definite de incompatibilitățile cele mai frapante (și de asemenea, firește, prin constrîngeri tehnice), sau obiecte diferite în mod identic, tratînd practic războiul de țesut cînd ca pe o persoană care se naște, crește și moare, cînd ca pe un cîmp care este însămînțat, apoi golit de produsul său, sau ca pe o femeie, ceea ce asimilează țesătura unei nașteri, sau în alta din întrebuințările sale sociale ca pe un oaspete – este sprijinit ca și el de peretele cu lumină – căruia i se urează bun-venit, ori ca pe un azil sfînt sau un simbol de „dreptate" și de demnitate.[21] Pe scurt, practicile observate sînt în comparație cu practicile care s-ar regla în mod expres după principiile pe care trebuie să le producă analistul pentru a explica – dacă aceasta este posibil și de dorit în practică, unde coerența perfectă nu este întotdeauna avantajoasă – ceea ce casele vechi, cu adaosurile lor succesive și cu toate obiectele, parțial discordante și fundamental puse în acord, care s-au acumulat de-a lungul timpului sînt în comparație cu apartamentele aranjate în totalitate după o soluție estetică, impusă dintr-o dată și din afară de către un decorator. Coerența fără intenție aparentă și

---

[20] Pentru a evita efectul de disparat, am ales să nu rețin aici decît fapte *pertinente* care au fost culese de același observator (G. Chatréaux, *Le tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sébaou*, „Revue africaine", LXXXV, 1941, pp. 78-116, 212-229, LXXXVI, 1942, pp. 261-313), în același loc (satul Aït-Hichem) și pe care le-am putut verifica (completîndu-le în anumite puncte).

[21] Logica practică reușește de asemenea în mai multe cazuri (în orientarea casei și a spațiului său interior sau în folosirea războiului de țesut) concilieri, care pot părea miraculoase pentru o gîndire înclinată să le disocieze, între constrîngerile pe care le-am numi propriu tehnice și constrîngerile pe care le-am numi rituale.

unitatea fără un principiu unificator vizibil imediat din toate realitățile culturale care sînt invadate de o logică cvasinaturală (nu aceasta face oare „farmecul etern al artei grecești" de care vorbea Marx?) sînt produsul aplicării milenare a acelorași scheme de percepție și de acțiune care, nefiind constituite niciodată în principii explicite, nu pot produce decît o necesitate nedorită, deci în mod necesar imperfectă, dar și puțin miraculoasă și, prin aceasta, foarte apropiată de cea a operei de artă. Ambiguitatea numărului de simboluri și de acte rituale, contradicțiile care, deși sînt practic compatibile, le pun în opoziție într-un punct sau altul și imposibilitatea de a le face să intre pe toate într-un singur și același sistem care s-ar deduce simplu pornind de la un număr mic de principii, toate acestea rezultă din faptul că agenții, conduși de o înțelegere practică a echivalenței globale dintre cutare moment al ciclului agrar și cutare moment al țesutului (de exemplu, montarea războiului și începerea aratului) aplică, fără a avea nevoie să stabilească explicit o omologie, aceleași scheme de percepție și de acțiune ambelor situații sau transferă de la una la alta aceleași secvențe ritualizate (acesta este, de exemplu, cazul cîntecelor funebre care pot fi cîntate de bărbați la strîngerea recoltei și de femei cu ocazia tăierii țesăturii). Acest simț practic nu este cu nimic mai mult sau mai puțin misterios, dacă ne gîndim bine, decît cel care le conferă unitatea de stil tuturor opțiunilor pe care le poate opera o persoană, adică un același gust, în domeniile cele mai diferite ale practicii sau simțul care permite să se aplice o schemă de apreciere precum opoziția dintre fad și savuros sau plat și ridicat, insipid și picant, dulceag și sărat, unei mîncări, unei culori, unei persoane (și, mai precis, ochilor, trăsăturilor, frumuseții sale) și, de asemenea, unor cuvinte, glume, unui stil, unei piese de teatru sau unui tablou. El este în principiul acestor realități supradeterminate și în același timp nedeterminate care, chiar atunci cînd le-ai înțeles principiul, sînt foarte dificil de stăpînit complet, dacă nu într-un fel de parafrază lirică ce este la fel de inadecvată și sterilă ca și discursul obișnuit despre opera de artă. Mă gîndesc, de exemplu, la nenumăratele consonanțe și disonanțe care rezultă din suprapunerea unor aplicări aproximative ale acelorași scheme de gîndire: astfel, războiul de țesut, care este el însuși o lume, cu susul și josul său, cu estul și vestul său, cu cerul și pămîntul lui, cu cîmpul și recoltele sale, cu lucrările sale agricole și cu secerișurile sale, cu răspîntiile, încrucișările sale periculoase de principii contrare, datorează o parte din proprietățile și utilizările sale (de exemplu, în jurăminte) poeziei sale, determinate chiar după principiul diviziunilor sale interne, în spațiul casei, plasate ea însăși în același raport, cel al microcosmosului cu

macrocosmosul, cu lumea în ansamblul ei. Nu există o stăpînire reală a acestei logici decît pentru ceea ce este complet stăpînit de ea, care o posedă, dar într-atît încît este total posedat de ea, adică deposedat. Și dacă este așa, înseamnă că nu există nici o învățare cu excepția practicii schemelor de percepție, de apreciere și de acțiune, care sînt condiția fiecărei gîndiri și a oricărei practici *raționale* și care, consolidate continuu prin acțiuni și discursuri produse potrivit acelorași scheme, sînt excluse din universul obiectelor de gîndire.

Cum n-am încetat să sugerez acest fapt, înmulțind apropierile, *deliberat etnocentrice*, aș fi fost fără îndoială mai puțin înclinat să fac o întoarcere critică asupra actelor elementare ale etnologiei dacă nu m-aș fi simțit jenat în definirea raportului cu obiectul pe care o propunea structuralismul afirmînd, cu o îndrăzneală care îmi era inaccesibilă, privilegiul epistemologic al observatorului. Dacă, în ciuda intuiționismului, care neagă în mod fictiv distanța dintre observator și observat, mă așezam de partea obiectivismului grijuliu să înțeleagă logica practicilor, cu prețul unei rupturi metodice față de experiența primă, continuam să gîndesc că trebuia înțeleasă și logica specifică a acestei forme de „înțelegere" fără experiență pe care o dă stăpînirea principiilor experienței; că trebuie să nu abolim în mod magic distanța printr-o falsă participare primitivistă ci *să obiectivăm în această distanță obiectivantă* și condițiile sociale care o fac posibilă, cum ar fi exterioritatea observatorului, tehnicile de obiectivare de care dispune acesta etc. Poate pentru că avem o idee mai puțin abstractă decît alții asupra a ceea ce înseamnă să fii țăran muntean, aveam de asemenea și *chiar în această măsură* o conștiință mai accentuată în ceea ce privește distanța insurmontabilă, de neșters, sub amenințarea pedepsei jocului dublu sau, dacă mi se permite jocul de cuvinte, de dublu eu. Pentru că teoria, după cum spune și acest cuvînt, este spectacol, care nu se poate contempla decît dintr-un punct de vedere situat în afara scenei pe care se joacă acțiunea, distanța este fără îndoială mai puțin acolo unde o căutăm de obicei, adică în ecartul dintre tradițiile culturale, cît în ecartul dintre două raporturi cu lumea, teoretic și practic; ea este, chiar prin aceasta, asociată în fapte cu o distanță socială, pe care trebuie să o recunoaștem ca atare și al cărei principiu veritabil trebuie cunoscut, adică *distanța diferită față de necesitate*, cu riscul de a ne expune să imputăm ecartului dintre „culturi" sau dintre „mentalități" ceea ce este un efect al ecartului dintre condiții (și care se întîlnește în experiența indigenă a etnologului sub forma unor diferențe de clasă). Familiaritatea, care nu se dobîndește din cărți, ca modul de existență practic al celor care nu au libertatea de a pune lumea la distanță, poate fi astfel

în principiul unei conștiințe mai acute a distanței și în același timp al unei proximități reale, un fel de solidaritate dincolo de diferențele culturale.

Înseamnă că, fără a aduce, pare-mi-se, nici o complezență, am fost constrîns să-mi pun continuu întrebări asupra raportului meu cu obiectul în ceea ce avea el generic și, de asemenea, specific. Și s-ar putea ca obiectivarea relației generice de la observator la observat pe care am încercat să o îndeplinesc, printr-o serie de „probe" care tindeau mereu mai mult să devină experimentări, să constituie principalul produs al întregii mele întreprinderi, nu în ea însăși, în baza contribuției teoretice la o teorie a practicii, ci ca principiu al unei definiții mai riguroase, mai puțin lăsate în voia dispozițiilor individuale, a raportului just cu obiectul, care este una din condițiile determinante ale unei practici propriu-zis științifice în științele sociale.

În cazul cercetărilor mele despre căsătorie, efectele științifice ale acestei munci de obiectivare a raportului cu obiectul mi se par deosebit de vizibile. Încercînd, împreună cu Abdelmalek Sayad, să calculez – pornind de la genealogiile stabilite în diferite state din Kabylia, apoi în regiunea Collo, în sfîrșit, în Valea Chelifului și în Ouarsenis – frecventa, în universul formelor de căsătorie posibile, a căsătoriei cu verișoara de gradul întîi, pe care tradiția o considera drept „normă" în această arie, am văzut că procentele obținute erau total lipsite de sens din cauză că depindeau de întinderea unității sociale în raport cu care se efectua calculul și care, departe de a putea fi determinată cu toată obiectivitatea, era o miză a unor strategii în chiar realitatea socială. Apoi, fiind nevoit să abandonez o cercetare care nu aducea decît informații negative și să-mi îndrept eforturile asupra ritualurilor de căsătorie, mi s-a părut că variațiile observate în derularea ceremoniilor, departe de a se reduce la simple *variante* parcă predispuse să servească interpretării structurale, corespundeau unor variante în relațiile genealogice, economice și sociale dintre soți și în același timp în semnificația și funcția socială a unirilor sancționate de ritual: într-adevăr, era suficient să observi că ritualul care se desfășoară în toată amploarea lui cu ocazia căsătoriilor dintre marile familii din triburi diferite este redus la cea mai simplă expresie a lui în cazul căsătoriei între veri drepți pentru a constata că fiecare dintre formele ritualului care însoțește fiecare dintre formele de căsătorie este nu o simplă variantă, născută într-un fel de joc semiologic, ci o dimensiune a unei strategii care capătă sens în interiorul spațiului strategiilor posibile. Această strategie fiind produsul nu al supunerii față de o normă explicit statuată sau al reglării exercitate de un „model" inconștient, ci

al unei evaluări a poziției relative a grupurilor examinate, devenea clar faptul că nu poate fi explicată decît cu condiția de a se ține cont, în afară de relația pur genealogică dintre soți (care poate ea însăși face obiectul unor manipulări strategice), de un întreg ansamblu de informații asupra familiilor unite prin căsătorie, ca poziția lor relativă în grup, istoria schimburilor lor trecute și bilanțul acestor tranzacții în momentul respectiv, asupra soților (vîrsta lor, căsătoriile lor anterioare, aspectul lor fizic etc.), asupra istoriei negocierii care a dus la această unire și a schimburilor pe care le-a pricinuit etc.

„Ar fi suficient să observăm că ritualul... pentru a ne da seama...". Retorica are scurtături care aproape ne-ar face să uităm că practica științifică nu ia niciodată forma acestei consecuții necesare a unor acte intelectuale miraculoase decît în metodologia de manual și în epistemologia de școală. Cum să evoci fără emfază și fără reconstrucție retrospectivă îndelungata muncă asupra sinelui, care duce încetul cu încetul la convertirea întregii viziuni despre acțiune și despre lumea socială, pe care o presupune „observarea" acestor fapte noi, pentru că sînt total *invizibile* pentru viziunea anterioară: ritualul de căsătorie conceput nu numai ca un ansamblu de acte simbolice semnificative prin diferența lor într-un sistem de diferențe (ceea ce este, de asemenea), ci și ca strategie socială definită prin poziția sa într-un sistem de strategii orientate spre maximizarea profitului material și simbolic? Sau căsătoria „preferențială", care nu mai este considerată ca fiind produsul supunerii față de o normă sau al conformității față de un model inconștient, ci ca o strategie de reproducere, căpătînd sens într-un sistem de strategii generate de habitus și orientate spre realizarea aceleiași funcții sociale? Sau conduitele de onoare, ce nu mai sînt percepute ca fiind produsul supunerii față de reguli sau supunerii față de valori (ceea ce și sînt într-o anumită măsură, din moment ce sînt trăite ca atare), ci ca produsul unei încercări mai mult sau mai puțin conștiente de a acumula capital simbolic?

Cred că nu din întîmplare, între momentul cînd a trebuit să abandonez problema căsătoriei în Kabylia și momentul în care am putut să o reiau, către anii '70, am întreprins un fel de revizuire a anchetei pe care o făcusem, în 1960, într-un sat din Béarn și pe care o concepusem în mod conștient ca pe un fel de contradovadă a experienței mele etnologice a familiarizării cu o lume străină.[22] Alertat

[22] Cf. P. Bourdieu, *Célibat et condition paysanne*, *Etudes rurales*, 1962, 5-6, pp. 32-136, și *Les stratégies matrimoniales dans le système*

de o simplă frază pronunțată într-o situație reală („Cutare s-au trezit că sînt rude bune cu cutare de cînd există un politehnician printre ei"), am reușit să văd ceea ce toate societățile și toate teoriile despre rudenie se străduiesc să refuleze, procedînd ca și cum relațiile reale dintre rude s-ar deduce din relațiile de rudenie așa cum le definește modelul genealogic: sîntem mai mult sau mai puțin „rude", la distanță genealogică egală, după cum avem mai mult sau mai puțin interes și după cum rudele respective sînt mai mult sau mai puțin „interesante". Să constați că relațiile dintre rude sînt și relații de interes, că relația socialmente exaltată dintre frați poate ascunde, în cazul Kabyliei, conflicte structurale de interese sau, în cazul Béarnului, poate servi drept mască și justificare a exploatării economice, mezinul fiind adesea pentru fratele mai mare, după cum mărturisesc toți, un „servitor fără salariu", adesea menit burlăciei; să constați că unitatea domestică, loc al concurenței pentru capital economic și simbolic (terenuri, nume etc.), a cărui proprietate exclusivă o deține, este divizată de lupte pentru însușirea acestui capital, în care forța fiecăruia depinde de capitalul economic și simbolic pe care îl are la dispoziție în funcție de poziția sa inseparabil genealogică și economică și de gradul în care știe să-și aducă grupul de partea sa, punîndu-se în acord cu regulile care guvernează oficial relațiile de rudenie; să constați că schimburile matrimoniale ale tradiției structuraliste nu reprezintă decît un moment al unei *economii a schimburilor dintre sexe și dintre generații* care continuă să se supună logicii costurilor și profiturilor, fie că este vorba de costurile pe care le atrage după sine încălcarea normei oficiale sau de cîștigurile de respectabilitate pe care le asigură respectarea regulii; să constați toate acestea nu într-una din aceste relații sociale foarte neutralizate pe care o cunoaște de obicei etnologul (presupunînd că ar fi posibil, pentru că există pretutindeni lucruri care nu se spun sau nu se fac în fața unui străin), ci într-o relație de anchetă, care era un soi de relație de rudenie, însemna să operezi o adevărată conversie a întregului raport cu obiectul și cu tine însuți și o ruptură practică față de umanismul naiv care nu este, poate, decît o formă de complezență față de o imagine complezentă despre tine însuți și care, asociat cu voința de reabilitare, de înțeles în aceste vremuri de dispreț, m-au determinat să împrumut uneori, pentru a vorbi despre onoarea kabylă, un limbaj apropiat de dizertațiile despre eroii lui Corneille (Trebuie să spun că, asupra acestui punct decisiv, lectura operei lui Weber, care, departe de a

des stratégies de reproduction, „Annales" 4-5, iulie-octombrie 1972, pp. 1105-1125.

opune lui Marx, așa cum se crede de obicei, o teorie spiritualistă a istoriei, a dus modul de gîndire materialist pe terenuri pe care materialismul marxist le abandonează de fapt spiritualismului, m-a ajutat mult să acced la acest fel de materialism generalizat; aceasta nu va părea un paradox decît celor care, prin efectul conjugat al rarității traducerilor, al unilateralității primelor interpretări franceze și americane și al anatemelor, foarte economice, ale ortodoxiei „marxiste", au o reprezentare simplistă a gîndirii acestui autor).

Distanța pe care etnologul o pune între el și obiectul său de studiu – și care este instituționalizată de ruptura dintre etnologie și sociologie – este și ceea ce îi permite să se situeze în afara jocului, cu toate elementele prin care participă într-adevăr la logica obiectului său. Nu există, fără îndoială, un exemplu mai frumos de asemenea dedublare, care-i împiedică pe cercetători să înscrie în practica lor științifică înțelegerea practică pe care o au despre logica practicii, decît ceea ce Volohinov numește filologism, adică propensiunea de a trata cuvintele și textele ca și cînd acestea nu ar avea altă rațiune de a fi decît aceea de a fi descifrate de către savanți: nimic mai paradoxal, de exemplu, decît faptul că oameni care își petrec întreaga viață luptînd cu cuvintele pot încerca să fixeze cu orice preț ceea ce le pare ca fiind singurul sens adevărat al unor simboluri, cuvinte, texte sau evenimente care, fiind obiectiv ambigue, supradeterminate sau nedeterminate, își datorează adesea supraviețuirea și chiar interesul al cărui obiect sînt faptului că nu au încetat să fie miza unor lupte ce urmăresc tocmai fixarea singurului sens „adevărat"; acesta este cazul tuturor textelor sacre care, fiind investite cu o autoritate colectivă ca și zicalele, sentințele sau poemele gnomice din societățile fără scriere, pot funcționa ca instrumente ale unei puteri recunoscute asupra lumii sociale, putere pe care ți-o poți însuși însușindu-ți-le prin interpretare.[23]

[23] Corpusul cu care lucrează filologul sau etnologul este el însuși parțial produsul acestor lupte dintre interpreții indigeni pe care îi evocă atît de bine Mouloud Mammeri (cf. M. Mammeri și P. Bourdieu, *Dialogue sur la poésie morale en Kabylie*, „Actes de la recherche en sciences sociales", 23 septembrie 1978, pp. 51-66) și a căror teamă față de greșeală (simbolizată de către opera lui Griaule), ce constă în reluarea teoriilor indigene, m-a dus la subestimarea (spre beneficiul unei reprezentări durkheimiene) a producției colective, impersonale, pe scurt, fără producători.

Este oare suficient să explici practicile printr-o „grupare a materialului faptic" care permite „să se vadă corelațiile", iar reducerea lor tacită la jocurile de scriere semiologică pe care le face discursul interpretului nu reprezintă oare un alt mod de a le abandona absurdității? Nu cu intenție polemică voi aminti că etnologul ar explica desigur mai bine ritualurile sau relațiile de rudenie dacă ar introduce în teoria sa „înțelegerea" – în sensul wittgensteinian de capacitate de a folosi corect – pe care o dovedesc relațiile sale cu părinții fondatori ai disciplinei sau arta de a se supune ritualurilor sociale ale vieții academice. Pentru a scăpa realmente, în analiza unui ritual, de etnocentrismul observatorului fără a cădea în falsa participare intuitivă a nostalgicilor originilor patriarhale sau în cultul neofrazerian al supraviețuirilor, trebuie și este suficient într-adevăr să înțelegem această înțelegere practică, cea care face ca, în fața unui rit a cărui rațiune ne scapă, să înțelegem cel puțin că este vorba de un rit, și ce anume o separă de interpretarea pe care nu o putem da decît situîndu-ne în exteriorul practicii.[24] Altfel spus, trebuie reintegrată în teoria ritualurilor teoria înțelegerii practice a tuturor actelor și a tuturor discursurilor rituale la care ne dedăm, și nu numai la biserică sau la cimitir, și a căror particularitate rezidă tocmai în faptul că nimănui nu-i trece prin minte să le trăiască ca absurde, arbitrare sau nemotivate, deși nu au altă rațiune de a fi decît de a fi sau a fi socialmente recunoscute ca demne de a exista[25]. Riturile sînt practicile care își găsesc un scop în

[24] Faptul că etnologul, ca observator străin, este silit în mod necesar la această poziție de exterioritate nu este prin nimic un privilegiu, cu atît mai mult cu cît nimic nu interzice ca indigenul să poată ocupa o asemenea poziție în raport cu propriile sale tradiții, cu condiția să fie în măsură să-și însușească instrumentele de obiectivare și să fie dispus, ceea ce nu este neapărat obligatoriu, să-și asume *costul* punerii în afara jocului pe care îl presupune și-l generează obiectivarea. Înțelegem importanța pe care o capătă dezvoltarea unei etnologii a Algeriei făcute de algerieni. Eu cred în special în cercetările întreprinse în cadrul CRAPE, coordonate de Mouloud Mammeri, ale cărui foarte frumoase lucrări despre „literatura orală" sînt cunoscute – și îndeosebi *ahellil*-ul Gourara (voi cita numai cu titlu de exemplu studiul lui R. Bassagana și A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Prefața de M. Mammeri, Alger, Mémoirs du CRAPE, 1974).

[25] Analiza sociologică trebuie să stabilească, de asemenea, condițiile de posibilitate și de valabilitate ale acestei înțelegeri și ale acestor acte (cf. P. Bourdieu, *Le langage autorisé, note sur les conditions sociales*

ele însele, care-și găsesc împlinirea în însăși împlinirea lor; acte pe care le facem pentru că „așa se face" sau „trebuie făcut", dar și, uneori, pentru că nu putem face altceva decît să le facem fără să avem nevoie să știm de ce și pentru cine le facem, nici ce înseamnă, ca actele de pietate funerară. Este ceea ce munca de interpretare, care urmărește să le restituie un sens, să le resesizeze logica, ne face să uităm; ele pot să nu aibă propriu-zis nici sens nici funcție, în afară de funcția pe care o implică însăși existența lor și sensul înscris obiectiv în logica gesturilor sau a cuvintelor pe care le facem sau le spunem „pentru a spune sau face ceva" („cînd nu mai este altceva de făcut") sau, mai exact, în structurile generative al căror produs sînt aceste gesturi sau aceste cuvinte – sau, caz limită, în spațiul orientat în care se îndeplinesc.

După cum nu putem vorbi despre ritual decît dacă acceptăm adevărul ritualului ca pe o conduită deopotrivă de bun-simț și lipsită de rațiune și adevărul intenției științifice ca proiect de a explica, la fel, nu putem da socoteală realmente de utilizările sociale ale rudelor și ale rudeniei decît cu condiția de a obiectiva relația obiectivantă și de a descoperi ce ascunde ea; agenții (și chiar observatorul de îndată ce încetează a mai fi observator) nu întrețin cu rudele și cu rudenia lor relația care se creează în observație și care presupune că nu se are în vedere nici o folosință practică a rudelor sau a rudeniei. Pe scurt, trebuie pur și simplu să facem să intre în munca științifică și în teoria practicilor pe care urmărește să o producă o teorie – care nu se descoperă prin simpla experiență teoretică – despre ce înseamnă să fii indigen, adică în această relație de „doctă ignoranță", de înțelegere imediată, dar oarbă pentru ea însăși, care definește raportul practic cu lumea. (Acest demers se află exact la polul opus – s-o spunem oare? – aceluia care constă în întemeierea înțelegerii istorice sau sociologice fie pe o „participare psihică" sau pe o „reproducere psihică", pentru a vorbi ca Dilthey, fie pe o „modificare intențională" sau o „transpunere intențională în celălalt", ca să vorbim ca Husserl, tot atîtea retraduceri fals savante ale teoriei spontane a înțelegerii precum „a se pune în locul cuiva".)

Reprezentarea pe care ne-o facem de obicei despre opoziția dintre „primitiv" și „civilizat" vine din faptul că se ignoră faptul că

de l'efficacité du discours rituel, „Actes de la recherche en sciences sociales", 5-6 noiembrie 1975, pp. 183- 190; și P. Bourdieu împreună cu Y. Delsaut, *Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie*, „Actes de la recherche en sciences sociales", 1 ianuarie 1975, pp. 7-36).

relația care se stabilește, în acest caz ca și în altele, între observator și observat este un caz particular al relației dintre a cunoaște și a face, dintre interpretare și utilizare, dintre stăpînirea simbolică și stăpînirea practică, dintre logica logică, adică înarmată cu toate instrumentele acumulate ale obiectivării, și logica universal prelogică a practicii.[26] Și această *diferență*, care este element constitutiv al activității intelectuale și al condiției intelectuale, este fără îndoială ceea ce discursul intelectual are cele mai puține șanse de a exprima în adevărul său. Ceea ce se află într-adevăr în joc este gradul în care cel care obiectivează acceptă să fie prins în munca sa de obiectivare. Raportul obiectivist cu obiectul este o manieră de a menține distantele, un refuz de a se lua drept obiect, de a fi prins în obiect. Astfel, de exemplu, nu sînt sigur că m-aș fi apropiat de ceea ce mi se pare astăzi că este sensul experienței rituale și funcția schemelor generatoare pe care le realizează dacă m-aș fi mulțumit să împing anamneza refulatului social pînă la a-mi aminti că, după cum kabylii condensează în cuvîntul *qabel*, a sta cu fața, a sta cu fața spre est, spre viitor, întregul lor sistem de valori, bătrînii țărani béarnezi spuneau *capbat* (în traducere literală, cu capul în jos) pentru a semnifica în jos, coborînd, dar și spre nord, și *capsus* sau *catsus* (în traducere literală, cu capul în sus), pentru în sus, urcînd, dar și spre sud (sau *cap-abàn*, cu capul înainte, pentru est, și *cap-arré*, cu capul spre înapoi, pentru vest), iar cuvinte precum *capbachà*, a pleca fruntea, sau *capbach* erau asociate cu ideea de rușine, de umilire, de dezonoare sau de afront; sau chiar să descopăr că garanții cei mai legitimi ai culturii mele celei mai legitime cedau uneori în fața acestei logici numite prelogică, conform căreia Platon, în cartea a X-a din *Republica*, îi asociază pe cei drepți cu dreapta, cu pămîntul și cu înspre înalt, cu cerul, cu dinaintea, iar pe cei răi cu stînga, cu coborîrea, cu pămîntul și cu spatele[27] sau că teoria climatelor a lui Montesquieu se bazează pe opoziții mitice al căror principiu nu este altul decît tot ce punem în analiza dintre „sîngele rece" și „sîngele cald" și, prin aceasta, dintre nord și sud.[28] Trebuia mers cu analiza gustului pînă la utilizările mai apropiate, mai cotidiene, acest sistem de scheme generalizatoare și clasificatoare (manifestate prin perechi de adjective antagoniste ca unic și comun, strălucitor și tern, greu și ușor etc.) care funcționează în domeniile cele mai diferite ale practicii și care sînt în principiul valorilor ultime, indiscutabile și inefabile, pe care le exaltă toate ritualurile sociale, și îndeosebi cultul operei de artă[29].

Dar fără îndoială n-aș fi trecut de ultimele obstacole care mă împiedicau să recunosc în logica practicii formele de gîndire cele mai caracteristice pentru prelogică dacă n-aș fi întîlnit, oarecum din întîmplare, această logică „sălbatică" chiar în inima lumii familiare, în aprecierile pe care unii francezi chestionați în 1975 de un institut de sondaj le făceau despre oamenii lor politici; posedînd în acest caz deplina stăpînire indigenă a sistemului de scheme care înclină să-i

[26] Nu trebuie să negăm, evident, și este meritul lui Jack Goody de a fi reamintit acest fapt, că diferitele formații sociale sînt separate prin diferențe considerabile din punctul de vedere al tehnicilor de obiectivare (începînd cu scrierea și tot ce face posibilă „rațiunea grafică"), deci al condițiilor generice de acces la logica ce se înarmează cu aceste tehnici.

[27] „Ei porunceau celor drepți să o ia *la dreapta* pe drumul care *urca* la cer, după ce le legaseră *în față* un panou care povestea despre judecata lor, iar criminalilor să o ia *la stînga* pe drumul *ce cobora*, purtînd și ei, dar *pe spate*, un panou pe care erau însemnate toate acțiunile lor" (Platon, *Republica*, X, 614, c-d). Vedem în trecere că, dacă s-a uzat mult de Grecia, mai ales în etnologia magrebină, pentru a obține efecte *umaniste* (în toate sensurile cuvîntului), ne putem servi de asemenea de o cunoaștere a Greciei etnologizate (și nu eroizate) pentru a înțelege societățile fără scriere (și reciproc), și îndeosebi tot ceea ce se referă la producția culturală și la producătorii culturali.

[28] Pierre Gourou, care arată toate inconsecvențele din cărțile XIV-XVII din *Spiritul legilor* fără a percepe principiul propriu-zis mitic care dă adevărata coerență acestui discurs aparent incoerent, are dreptate cînd observă: „Era interesant să arăți aceste opinii ale lui Montesquieu pentru că ele dorm în noi – gata să se trezească – așa cum trăiau în el, și noi credem, oricîte dezmințiri ar putea aduce o observație mai corectă decît pe vremea lui Montesquieu, că oamenii din nord sînt mai înalți, mai calmi, mai muncitori, mai cinstiți, mai întreprinzători, mai demni de încredere, mai dezinteresați decît oamenii din sud" (P. Gourou, *Le déterminisme physique dans l'Esprit des lois*, „L'homme", septembrie-decembrie 1963, pp. 5-11).

[29] Cf. P. Bourdieu și M. de Saint-Martin, *Les catégories de l'entendement professoral*, „Actes de la recherche en sciences sociales", 3 mai 1975, pp. 69-93; P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, „Actes de la recherche en sciences sociales", 5-6, noiembrie 1975, pp. 109-156 și *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

atribuie lui Georges Marchais[30] bradul negru sau corbul și lui Valéry Giscard d'Estaing stejarul, albul sau mărgăritarul, puteam pune împreună și experiența indigenă a familiarității leneșe cu un simbolism nici absolut logic, nici cu totul ilogic, nici absolut controlat, nici cu totul inconștient, și cunoașterea savantă a logicii, surprinzătoare pentru experiența indigenă, care se degajă din ansamblul atribuțiilor, și observarea cvasiexperimentală a funcționării acestei gîndiri pe perechi care, lăsînd nedeterminate principiile distincțiilor sau ale asimilărilor sale, nu precizează niciodată sub ce raport se opune sau se aseamănă ceea ce opune sau adună. A descoperi că, în multe din operațiile sale, gîndirea obișnuită, ghidată, ca toate gîndirile numite „prelogice", adică practice, de un simplu „sentiment al contrariului", procedează prin opozitii, formă elementară de specificare care o determină, de exemplu, să dea aceluiași termen tot atîtea contrarii cîte raporturi practice există în care poate intra cu ceea ce nu este el, înseamnă a-ți da seama concret că reificarea obiectului științei în alteritatea esențială a unei „mentalități" presupune aderarea triumfătoare la un subiect neobiectivat. Pentru a desființa distanța, nu trebuie, așa cum se procedează de obicei, să se apropie în mod fictiv străinul de un indigen imaginar: îndepărtîndu-l prin obiectivare pe indigen, care este în toate observator străin, îl apropiem de străin.

Acest ultim exemplu nu este amintit, nu mai mult ca celelalte, pentru a arăta și a pune în valoare dificultățile deosebite (care sînt foarte reale) ale sociologiei sau meritele deosebite ale sociologului, ci pentru a încerca să facă simțite sau, mai bine spus să facă înțelese în mod practic, cu o înțelegere ce implică practică, că orice întreprindere sociologică adevărată este, inseparabil, o socioanaliză, și pentru a încerca să contribuie astfel la faptul că produsul său va deveni la rîndul lui instrumentul unei socioanalize[31]. Nu este vorba numai de a face din analiza poziției sociale pornind de la care se produc discursurile asupra lumii sociale – începînd cu discursul ce pretinde a fi științific – una din armele cele mai eficace ale criticii științifice și politice a discursului științific și politic și în special a uzantelor politice ale legitimității „științifice". În opoziție cu negarea personalistă care, refuzînd obiectivarea științifică, nu poate construi decît o persoană fantezistă sau fantasmatică, analiza sociologică, îndeosebi atunci cînd se situează în tradiția propriu-zis etnologică a explorării formelor de clasificare, face posibilă o adevărată reînsușire de sine prin obiectivarea obiectivității care bîntuie locul pretins al subiectivității, precum categoriile sociale de gîndire, de percepție și de apreciere care sînt principiul negîndit al oricărei reprezentări despre lumea numită obiectivă. Forțînd descoperirea exteriorității în miezul interiorității, banalitatea în iluzia rarității, comunul în căutarea unicului, sociologia nu are numai efectul de a denunța toate imposturile egotismului narcisist: ea oferă un mijloc, poate singurul, de a contribui, fie și numai prin conștiința determinărilor, la construirea, altfel abandonată forțelor lumii, a ceva ca subiect.

---

[30] Pentru o descriere precisă a acestui „test" (în care anchetatorul prezenta liste cu șase obiecte – culori, copaci, eroi clasici etc., cerînd să i se atribuie unul și numai unul unuia din cei șase mari lideri de partide politice) și o analiză a logicii potrivit căreia se operează atribuțiile, vezi P. Bourdieu, *La distinction*, *op. cit.*, pp. 625-640.

[31] Decît să argumentăm îndelung asupra funcțiilor eliberatoare pe care le poate îndeplini sociologia furnizînd instrumentele unei reînsușiri a schemelor de percepție și de apreciere care sînt adesea la originea unei mizerii propriu sociale, mă voi mulțumi să trimit la articolul lui Abdelmalek Sayad, *Les enfants illégitimes* „Actes de la recherche en sciences sociales", 25 ianuarie 1979, pp. 61-82 și 26, martie 1979, pp.68-83) și la ansamblul lucrărilor despre emigranții algerieni.

Cartea 1

CRITICA RAŢIUNII TEORETICE

Cum pot urma o regulă? – Dacă nu este o întrebare despre cauze, atunci este una care priveşte justificarea mea de a acţiona astfel *după ea.*

Dacă am epuizat motivele, atunci am ajuns astăzi la stînca tare, iar cazmaua mea se îndoaie. În acest moment, înclin să spun: „Astfel acţionez, pur şi simplu".

L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*

*Omul (...) este cel care mimează cel mai mult (*mimetikotaton*) dintre toate animalele şi mimind (*dia mimeseos*) îşi dobîndeşte el primele cunoştinţe.*

Aristotel, *Poetica*

Dintre toate opoziţiile care divizează artificial ştiinţa socială, cea mai fundamentală şi mai ruinătoare este cea care se stabileşte între subiectivism şi obiectivism. Însuşi faptul că această diviziune renaşte neîncetat sub forme abia reînnoite ar fi suficient pentru a dovedi că modalităţile de cunoaştere pe care le distinge sînt, de asemenea, indispensabile unei ştiinţe a lumii sociale care nu se poate reduce nici la o fenomenologie socială, nici la o fizică socială. Pentru a depăşi antagonismul care opune aceste două moduri de cunoaştere, păstrînd cele dobîndite de fiecare dintre ele (fără a omite ceea ce produce luciditatea interesată asupra poziţiei opuse), trebuie explicitate presupunerile pe care le au în comun ca moduri savante de cunoaştere, deopotrivă expuse modului de cunoaştere practică care se află la originea experienţei obişnuite a lumii sociale. Ceea ce presupune să se supună obiectivării critice condiţiile epistemologice şi sociale care fac posibile atît întoarcerea

reflexivă la experiența subiectivă a lumii sociale, cît și obiectivarea condițiilor obiective ale acestei experiențe.

Modalitatea de cunoaștere pe care o putem numi fenomenologică are ca obiect reflectarea unei experiențe care, prin definiție, nu se reflectă, relația primă de familiaritate cu mediul familiar și aducerea astfel la lumina zilei a adevărului acestei experiențe care, oricît de iluzoriu ar putea părea din punct de vedere „obiectiv", rămîne perfect *sigur* ca experiență.[1] Dar nu poate merge dincolo de o descriere a ceea ce caracterizează propriu-zis experiența „trăită" a lumii sociale, adică perceperea acestei lumi ca evidentă, ca înțeleasă de la sine (*taken for granted*): dacă este așa, este pentru că exclude problema condițiilor de posibilitate ale acestei experiențe, și anume coincidența structurilor obiective cu structurile incorporate care procură iluzia înțelegerii imediate, caracteristică a experienței practice a universului familiar, și exclude în același timp din această experiență orice întrebare asupra propriilor sale condiții de posibilitate. La un nivel mai profund, el exclude, de asemenea, ca și cunoașterea practică pe care o are ca obiect, orice întrebare în legătură cu propriile sale condiții sociale de posibilitate și, mai precis, în legătură cu semnificația socială a *epoché*-ului practic care este necesar pentru a accede la intenția de a înțelege înțelegerea primă sau în legătură cu raportul social cu totul

[1] Fenomenologul (de exemplu Sartre în *L'imaginaire*) opunea ca pe ceva „sigur" evidența și transparența de sine însăși a experienței care se reflectă (cea a cogito-ului) „probabilului" cunoașterii obiective: „Este necesar să repetăm aici ceea ce se știe de la Descartes: o conștiință reflexivă ne dă date absolut sigure; omul care, într-un act de reflecție, devine conștient că are o imagine nu s-ar putea înșela (...). Ceea ce s-a convenit să se numească „imagine" se oferă imediat ca atare reflecției (...). Dacă aceste conștiințe se disting imediat de toate celelalte, înseamnă că se prezintă reflecției cu anumite semne, anumite caracteristici, care determină de îndată judecata „am o imagine". Imaginea de reflecție are deci un conținut în mod imediat sigur, pe care îl vom numi *esența imaginii*" (J.P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 13-14).

paradoxal pe care îl presupune întoarcerea reflexivă la experiența *doxică*.

Obiectivismul care are ca obiect stabilirea regularităților obiective (structuri, legi, sisteme de relații etc.) independente de conștiințele și de voințele individuale introduce o discontinuitate tranșantă între cunoașterea savantă și cunoașterea practică, aruncînd în starea de „raționalizări", de „prenoțiuni" sau de „ideologii" reprezentările mai mult sau mai puțin explicite cu care se înarmează. El recuză astfel proiectul de a identifica știința lumii sociale cu o descriere științifică a experienței preștiințifice a acestei lumi sau, mai precis, de a reduce știința socială, la fel ca Schütz sau fenomenologia, la „construcții de gradul doi, adică la construcții ale construcțiilor produse de actori pe scena socială"[2] sau, ca Garfinkel și etnometodologia, la „procese-verbale ale proceselor-verbale" (*accounts*) pe care le produc agenții.[3] El face să țîșnească, cel puțin obiectiv, întrebarea uitată asupra condițiilor particulare care fac posibilă experiența doxică a lumii sociale. Astfel, de exemplu, amintind că înțelegerea imediată nu este posibilă decît dacă și numai dacă agenții s-au pus de acord în mod obiectiv, astfel încît să asocieze același sens aceluiași semn, cuvînt, practici sau opere, și același semn aceluiași sens sau, cu alte cuvinte, astfel încît să se refere, în operațiile lor de cifrare și de descifrare, la unul și același sistem de relații constante, independente de conștiințele și de voințele individuale și ireductibile la *execuția* lor în practici sau opere (de exemplu, limba ca cifru sau cod), semiologia saussuriană (sau derivații săi, ca structuralismul antropologic) nu contrazice la drept vorbind analiza fenomenologică a experienței prime a lumii sociale ca înțelegere imediată; ea îi definește numai limitele de valabilitate stabilind condițiile speciale în care este posibilă (adică coincidența perfectă dintre cufrele folosite în codare și în decodare) și pe care analiza fenomenologică le ignoră.

[2] Cf. A. Schütz, *Collected Papers*, 1, *The Problem of Social Reality*, Maurice Nathanson ed., La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, p. 59.
[3] H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967.

Este adevărat că, în toate aceste operații, obiectivismul nu ține cont cîtuși de puțin de ceea ce implică distanța și exterioritatea în raport cu experiența primă, care este în același timp condiția și produsul operațiilor de obiectivare: uitînd ceea ce amintește analiza fenomenologică a experienței lumii familiare, și anume aparența de imediat cu care se oferă sensul acestei lumi, el uită să obiectiveze relația obiectivantă, adică ruptura epistemologică care este și o ruptură socială, și, din cauză că ignoră relația dintre *sensul trăit* pe care îl explicitează fenomenologia socială și *sensul obiectiv* pe care-l construiește fizica socială sau semiologia obiectivistă, el își interzice să analizeze condițiile de producere și de funcționare ale *sensului jocului social* care permite să trăim ca de la sine înțeles sensul obiectivat în instituții.

Nu se poate deci depăși antinomia aparentă a celor două modalități de cunoaștere și integra în ele cele dobîndite decît cu condiția de a subordona practica științifică unei cunoașteri a „subiectului de cunoaștere", cunoaștere esențialmente *critică* a limitelor inerente oricărei cunoașteri teoretice, atît subiectiviste cît și obiectiviste, care ar avea toate aparențele unei *teorii negative* dacă n-ar exista efectele propriu-zis științifice pe care le produce constrîngînd la punerea întrebărilor ocultate de orice cunoaștere savantă. Știința socială nu trebuie numai să se detașeze, așa cum vrea obiectivismul, de experiența indigenă și de reprezentarea indigenă a acestei experiențe; ea mai trebuie, pentru o a doua ruptură, să pună în discuție presupunerile inerente poziției de observator „obiectiv" care, atent să *interpreteze* practici, tinde să introducă în obiect principiile relației sale cu obiectul, așa cum dovedește, de exemplu, privilegiul pe care îl acordă funcțiilor de comunicare și de cunoaștere și care îl predispune să reducă interacțiunile la pure schimburi simbolice. Cunoașterea nu depinde numai, după cum ne învață un relativism elementar, de punctul de vedere particular pe care un observator „situat și datat" îl are asupra obiectului: ea reprezintă o alterare mult mai fundamentală și mult mai periculoasă, din moment ce, fiind constitutivă operației de cunoaștere, ea este menită să treacă neobservată, este supusă practicii prin

simplul fapt de a avea asupra ei un „punct de vedere" și de a o constitui astfel ca *obiect* (de observație și de analiză). Este de la sine înțeles că acest punct de vedere suveran nu se capătă niciodată la fel de ușor ca de pe pozițiile înalte ale spațiului social, de unde lumea socială se oferă ca un spectacol pe care-l contemplăm de departe și de sus, ca pe o *reprezentație*.

Această reflecție critică asupra limitelor înțelegerii savante are ca scop nu să discrediteze cunoașterea savantă sub o formă sau alta a sa pentru a-i opune sau a-i substitui, așa cum s-a făcut adesea, o cunoaștere practică mai mult sau mai puțin idealizată, ci să o întemeieze complet, eliberînd-o de ocolurile pe care i le impun condițiile epistemologice și sociale ale producerii sale. Total străină de intenția de reabilitare, care a pervertit majoritatea discursurilor despre practică, ea urmărește numai să aducă la lumina zilei teoria practicii pe care cunoașterea savantă o presupune în mod implicit și să facă astfel posibilă o adevărată cunoaștere *savantă* a practicii și a modalității de cunoaștere practică.

Analiza logicii practicii ar fi fără îndoială mai avansată dacă tradiția academică n-ar fi pus întotdeauna problema relațiilor dintre teorie și practică în termeni de *valoare*. Astfel, în faimosul pasaj din *Théétète*, Platon falsifică imediat jocul atunci cînd, printr-o descriere total negativă a logicii practicii[4], care nu este decît reversul unei exaltări a *skholè*, libertate față de constrîngerile și de urgențele practicii care este dată drept condiția *sine qua non* a accesului la adevăr („cuvintele noastre ne aparțin ca niște servitori"), oferă intelectualilor o „teodicee a propriului lor privilegiu". Acestui discurs justificator care, în formele sale cele mai extreme, definește acțiunea ca fiind „neputința de a contempla" (*astheneia theorias*), filosofia (să

[4] Prin evocarea intelectualilor „practici", Platon face să reiasă două dintre proprietățile cele mai importante ale practicii, această „cursă pentru viață" (*peri psychès o dromos*), și anume presiunea *urgenței temporale* („apa din clepsidră se grăbește să curgă"), care ne interzice să ne oprim la problemele interesante, să le reluăm de mai multe ori, să ne întoarcem, și existența unor *mize* practice, uneori *vitale* (*Théétète*, 172c-173b).

fie oare vorba despre *philosophia plebeia* pe care aristocratismul platonician o constituie în mod negativ) nu i-a opus niciodată decît o inversare a semnului, o răsturnare a tablei de valori, ca în acest text ideal tipic în care Nietzsche a exprimat critica cea mai acută a cunoașterii „pure", revendicînd pentru modalitatea de cunoaștere pe care i-o preferă chiar virtuțile pe care ea le profesează, precum obiectivitatea: „Să ne apărăm de acum mai bine, domnilor filosofi, împotriva acestei fabulații de concepte vechi și periculoase care a fixat un «subiect de cunoaștere, subiect pur, fără voință, fără durere, eliberat de timp», să ne păzim de tentaculele unor noțiuni contradictorii precum «rațiunea pură», «spirit absolut», «cunoașterea în sine»: – aici i se cere să gîndească unui ochi care nu poate fi imaginat deloc, un ochi a cărui privire, cu orice preț, nu trebuie să aibă o direcție, ale cărui funcții active și interpretative ar fi legate, ar fi absente, numai aceste funcții ce fac obiectul acțiunii de a vedea, se cere deci ceva fără sens și absurd. Nu există decît o viziune perspectivă, o «cunoaștere» perspectivă; și cu *cît* starea noastră afectivă intră *mai mult* în joc față de un lucru, *cu atît* avem *mai mulți* ochi, ochi diferiți pentru acest lucru, și cu atît mai completă va fi noțiunea noastră despre acest lucru, «obiectivitatea» noastră".[5] Ceea ce este dificil este, fără îndoială, faptul că nu putem ieși din jocul preferințelor inversate pentru a produce o adevărată *descriere* a logicii practicii fără a pune în joc situația teoretică, contemplativă, academică, pornind de la care se țin toate discursurile, inclusiv cele ce se înverșunează să valorizeze practica. Dar obstacolul cel mai redutabil în calea construirii unei științe adecvate a practicii constă fără îndoială în faptul că solidaritatea care-i leagă pe savanți de știința lor (și de privilegiul social care o face posibilă și pe care ea îl justifică sau îl procură) îi predispune să profeseze superioritatea cunoștințelor lor, adesea cucerite cu prețul unor eforturi, împotriva simțului comun, și chiar să găsească în această superioritate o justificare a privilegiului lor, mai degrabă decît să producă o cunoaștere științifică a modalității de cunoaștere practică și a limitelor pe care cunoașterea savantă le datorează faptului că se bazează pe privilegiu. Astfel, cutare tratat clasic de economie nu va evoca logica specifică a practicii și a simțului comun decît pentru a o respinge ca nedemnă: denunțînd pretenția agenților economici de a poseda o cunoaștere adecvată a mecanismelor economice, economistul „savant" revendică monopolul *punctului de vedere total asupra întregului* și se afirmă capabil de a transcende punctele de vedere parțiale și particulare ale grupurilor particulare și de a scăpa de greșelile care au ca principiu paralogismul de compoziție (*fallacy of composition*).[6] Orice cunoaștere obiectivistă conține o pretenție la dominația legitimă: după cum, în *Troilus* și *Cresida*, ideile generale ale generalului reduc la orbirea interesată criticile pe care Tersit, simplu soldat, le opune marilor scopuri strategice, la fel pretenția teoreticianului la punctul de vedere absolut, „geometral din toate perspectivele", cum ar fi spus Leibniz, conține revendicarea unei puteri întemeiate în rațiune pe *simplii particulari* sortiți greșelii, care este privare, prin parțialitatea partizană a punctelor lor de vedere particulare.

Neanalizatul oricărei analize savante (atît subiectiviste cît și obiectiviste) este raportul subiectiv dintre savant și lumea socială și raportul (social) obiectiv pe care-l presupune acest raport subiectiv.[7] Intelectualismul este, dacă ni se permite expresia, un intelectualocentrism care duce la punerea la baza practicii analizate, prin reprezentările construite pentru a o explica (reguli, modele etc.), a raportului cu lumea socială care

[5] F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, p. 206.

[6] P.A. Samuelson, *Economics*, New York, Londra, Mac Graw Hill Co., 1951, pp. 6-10 (trad. franceză Paris, Armand Colin, 1972, p.33).

[7] Producătorul de discursuri despre obiectele lumii sociale care omite să obiectiveze punctul de vedere pornind de la care produce acest discurs are multe șanse să nu ofere altceva decît acest punct de vedere: stau mărturie toate aceste discursuri despre „popor" care vorbesc mai puțin despre popor decît despre relatia cu poporul a celui care le ține sau, mai simplu, despre poziția socială de pe care vorbește despre popor.

este cel al observatorului și, prin aceasta, a raportului social care face posibilă observația. Faptul de a proiecta un raport teoretic neobiectivat în practica pe care ne străduim să o obiectivăm se află la baza unui ansamblu de erori științifice, legate toate între ele (astfel încît ar fi deja un progres considerabil dacă orice discurs savant despre lumea socială ar fi precedat de un semn care s-ar citi „totul se petrece ca și cum..." și care, funcționînd precum cuantificatorii logicii, ar aminti continuu statutul epistemologic al discursului savant). Deci nu pentru a sacrifica unui soi de gust gratuit prealabilele teoretice, ci pentru a răspunde nevoilor celor mai practice ale practicii științifice trebuie procedat la o analiză a logicii specifice și a condițiilor sociale de posibilitate a cunoașterii savante (și, în special, a teoriilor despre practică pe care le angajează implicit) care este, inseparabil, o analiză a logicii specifice a cunoașterii practice.

Capitolul 1
Obiectivarea obiectivării

Nu există fără îndoială un mijloc mai potrivit de a sesiza presupozițiile epistemologice și sociologice ale obiectivismului decît revenirea la operațiile inaugurale prin care Saussure a construit obiectul propriu lingvisticii: ignorate și ascunse prin toate împrumuturile mecanice din disciplina dominantă pe atunci și prin toate traducerile literare ale unui lexic autonomizat pe care s-au grăbit să se fundamenteze noile științe numite structurale, aceste operații au devenit *inconștientul epistemologic* al structuralismului.[1]

A statua, așa cum face Saussure, că mediumul adevărat al comunicării nu este cuvîntul ca dată imediată considerată în materialitatea sa observabilă, ci limba ca sistem de relații obiective care face posibile și producerea discursului și descifrarea lui, înseamnă a opera o răsturnare completă a aparențelor, subordonînd unui pur constructum, care nu constituie o experiență sensibilă, însăși *materia* comunicării, ceea ce se consideră drept cel mai vizibil și cel mai real.[2] Conștient de ruptura

[1] Este semnificativ, de exemplu, faptul că, dacă-l exceptăm pe Sapir, predispus prin dubla sa formație de lingvist și etnolog să pună problema raporturilor dintre cultură și limbă, nici un antropolog n-a încercat să degajeze toate implicațiile omologiei (pe care Leslie White este aproape singurul care o formulează explicit) dintre opozițiile care se află la baza antropologiei culturale (sau structurale) și a lingvisticii, cea a limbii și a cuvîntului și cea a culturii și a conduitei.

[2] Putem extinde la relația dintre cultură și conduită tot ce spune Saussure despre relația dintre limbă și cuvînt, care este o dimensiune a acesteia; după cum Saussure statuează că mediumul comunicării nu este discursul, ci limba, tot la fel antropologia culturală (sau iconologia, în sensul lui Panofsky) statuează că interpretarea științifică tratează proprietățile sensibile ale practicii sau ale operelor ca pe niște semne sau „simptome culturale" care nu-și dau complet sensul decît la o lectură *înarmată* cu un *cifru cultural transcendent al actualizărilor*

paradoxală de experiența doxică pe care o implică teza fundamentală a primordialității limbii (în favoarea căreia invocă totuși existența limbilor moarte și mutismul tardiv care atestă că se poate pierde cuvîntul păstrîndu-se limba sau greșeala de limbă care desemnează limba ca formă obiectivă a cuvîntului), Saussure remarcă că totul ne determină să credem că cuvîntul este „condiția limbii"; într-adevăr, pe lîngă faptul că limba nu poate fi percepută în afara cuvîntului, învățarea limbii se face prin cuvînt, iar cuvîntul este la originea inovațiilor și a transformărilor limbii. Dar el observă imediat că cele două procese invocate nu au decît o prioritate *cronologică* și că relația se inversează îndată ce părăsim terenul *istoriei* individuale sau colective pentru a ne pune întrebări în legătură cu *condițiile logice ale descifrării*: din acest punct de vedere, limba, ca medium care asigură identitatea dintre asocierile de sunete și de sensuri operate de interlocutori și, prin aceasta, înțelegerea reciprocă, este prima condiție a inteligibilității cuvîntului.[3] Saussure, care afirmă în altă parte că „punctul de vedere creează obiectul", desemnează aici foarte clar punctul de vedere în care trebuie să ne situăm pentru a produce „obiectul propriu" al noii științe structurale: nu se poate face din cuvînt produsul limbii decît dacă și numai dacă ne situăm *în ordinea logică a inteligibilității*.

Ar merita fără îndoială să încercăm să enunțăm complet ansamblul postulatelor teoretice care sînt implicate în adoptarea acestui punct de vedere, ca primordialitatea limbii și a structurii, percepută sincronic, asupra istoriei individuale sau colective (adică învățarea limbii și, pentru a vorbi ca Marx, „mișcarea istorică ce i-a dat naștere") sau privilegiul acordat relațiilor interne și specifice, care țin de o analiză „tautegorică" (potrivit cuvîntului lui Schelling) sau structurală față de determinările externe, economice și sociale. Dar, pe lîngă faptul că aceasta s-a făcut adesea, cel puțin parțial, pare mai important să acordăm

sale (înțelegînd astfel că „sensul obiectiv" al operei sau al practicii nu se poate reduce la voința și conștiința autorului ei și nici la experiențele trăite ale observatorului).

[3] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1960, pp. 37-38.

atenție însuși punctului de vedere, raportului cu obiectul care se afirmă aici și în tot ceea ce decurge de aici, începînd cu o teorie determinată de practică. Ceea ce presupune să se abandoneze pentru un moment, pentru a încerca obiectivarea lui, locul desemnat dinainte și recunoscut al observatorului obiectiv și obiectivant, care, precum un scenarist, care se servește, după dorința lui, de posibilitățile oferite de instrumentele de obiectivare pentru a apropia sau îndepărta, a mări sau a reduce, își impune obiectul propriilor sale norme de construcție, într-un fel de vis de putere.

A ne situa în ordinea inteligibilității, așa cum face Saussure, înseamnă a adopta punctul de vedere al „spectatorului imparțial", care, dorind *să înțeleagă pentru a înțelege*, este înclinat să pună această *intenție hermeneutică* la baza practicii agenților, să procedeze ca și cum ei și-ar pune întrebările pe care și le pune el în legătură cu ei. Spre deosebire de orator, gramaticianul nu are nimic de făcut cu limbajul decît să-l studieze pentru a-l *codifica*. Prin însuși tratamentul pe care i-l aplică, luîndu-l drept *obiect de analiză* în loc să se servească de el pentru a gîndi și a vorbi, el îl constituie ca pe un *logos* opus *praxisului* (și, bineînțeles, și *limbajului practicat*): este nevoie să spunem că această opoziție tipic academică este un produs al situației *academice* în sensul puternic de situație de *skholè*, de *otium*, de *inacțiune*, care nu are decît puține șanse să le apară în adevărul ei spiritelor formate de instituția academică? În lipsa unei teorii a diferenței dintre raportul pur teoretic cu limbajul al celui care, ca și el, nu are nimic de făcut cu limbajul decît să-l înțeleagă, și raportul practic cu limbajul al celui care, doritor să înțeleagă pentru a acționa, se servește de limbaj în scopuri practice, numai atît cît trebuie pentru nevoile practicii și în limitele urgenței practice, gramaticianul este înclinat să trateze limbajul în mod tacit ca pe un obiect autonom și autosuficient, ca *finalitate fără scop*, fără alt scop, în orice caz, decît acela de a fi interpretat, ca și opera de artă. Principiul erorilor gramaticienilor nu constă deci atît în faptul că, așa cum le reproșează sociolingvistica, ei iau ca obiect un limbaj academic sau savant, ci în faptul că întrețin, fără să știe, cu limbajul, atît cu cel popular cît și cu cel savant, un raport academic sau savant.

Tendințele cele mai constante ale acestei gramatici formale care este și a fost întotdeauna lingvistica sînt înscrise în situația academică, care, prin relația cu limbajul pe care o favorizează și prin neutralizarea funcțiilor înscrise în folosirea obișnuită a limbajului pe care o operează, comandă în nenumărate feluri tratarea savantă a limbii. Să ne gîndim numai la aceste inimitabile exemple pe care le generează imaginația gramaticienilor, regi pleșuvi ai Franței sau Wittgensteini spălînd vasele, și care, ca și *paradoxurile* scumpe tuturor formalismelor, nu trebuie să desfășoare cu forța toate ambiguitățile și enigmele lor decît la punerea în paranteză a oricărei situații practice pe care o asigură o *epoché* academică. Discursul academic are drept „condiție de satisfacere" instituția academică și tot ce implică ea, ca dispoziția vorbitorilor și a receptorilor de a accepta, dacă nu de *a crede* ceea ce se spune. Aceasta nu i-a scăpat lui Valéry: *Quia nominor Leo* nu înseamnă deloc: *Căci Leu mă numesc*, ci: *Sînt un exemplu de gramatică.*[4] Lanțul de comentarii declanșate de analizele austiniene ale actelor ilocuționare nu are nici un motiv să se întrerupă atît timp cît ignorarea condițiilor de producere și de circulație ale comentariului autorizează și înclină să caute numai în discursul comentat „condiții de satisfacere" care, indisociabile, teoretic și practic, de condițiile instituționale de funcționare a discursului, au fost trimise, încă de la început, în ordinea lingvistică externă, adică *abandonate* sociologiei.

Instrument de înțelegere și obiect de analiză, limba saussuriană este chiar limba moartă, scrisă și străină, despre care vorbește Bahtin, sistemul autosuficient care, *smuls din folosința reală și total golit de funcțiile sale*, cheamă o înțelegere pur pasivă (avînd ca limită semantica pură în maniera lui Fodor și Katz). Iluzia autonomiei ordinii propriu-zis lingvistice care se afirmă în privilegiul acordat logicii interne a limbii în detrimentul condițiilor sociale ale *utilizării* sale *oportune* [5] deschide

[4] P. Valéry, *Tel Quel*, in *Oeuvres*, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 696.

[5] Nu este o întîmplare că sofiștii (ne gîndim în special la Protagoras și la *Gorgias* de Platon) care, spre deosebire de gramaticienii puri,

o carieră pentru toate cercetările ulterioare care vor proceda ca și cum stăpînirea codului ar fi suficientă pentru a conferi stăpînirea uzanțelor potrivite sau ca și cum s-ar putea conchide dintr-o analiză a structurii lor formale folosirea și sensul expresiilor lingvistice, ca și cum gramaticalitatea ar fi condiția necesară și suficientă pentru producerea sensului, pe scurt, ca și cum nu s-ar ști că limbajul este făcut pentru a fi vorbit cu bună-știință: nimic surprinzător dacă aporiile lingvisticii chomskyene, care a dus pînă la ultimele lor consecințe presupunerile tuturor gramaticilor, ne obligă să redescoperim astăzi că, după cum notează Jacques Bouveresse, ceea ce pune probleme nu este posibilitatea de a produce fraze „gramaticale" în număr infinit, ci posibilitatea de a produce un număr infinit de fraze realmente adaptate unui număr infinit de situații.

Independența discursului față de situația în care funcționează și punerea în paranteză a tuturor funcțiilor sînt implicate în operația inițială care produce limba, reducînd actul cuvîntului la o simplă execuție. Și nu ne-ar fi greu să arătăm că toate presupunerile – și toate dificultățile ulterioare – ale tuturor structuralismelor decurg din acest fel de divizare originară între limbă și realizarea ei în cuvînt, adică în practică, și, de asemenea, în istorie, și din incapacitatea de a gîndi relația dintre cele două entități altfel decît ca pe cea dintre model și execuție, dintre esență și existență – ceea ce înseamnă că îl plasăm pe savant, pe deținătorul modelului, în poziția unui Dumnezeu leibnizian posedînd în act sensul obiectiv al practicilor.

urmăreau să asigure și să transmită stăpînirea practică a unui limbaj de acțiune, au fost primii care au statuat ca atare problema *kairos*-ului, a momentului oportun sau favorabil și a cuvintelor corecte și potrivite locului și momentului; retori, ei erau predispuși să facă o filosofie din practica limbajului ca *strategie* (este semnificativ că sensul originar al cuvîntului *kairos*, punct vital, deci mortal, și punct vizat, țintă, scop, este prezent și el în numeroase expresii din limbajul obișnuit; a spune o vorbă de duh, un cuvînt spiritual, cuvinte care lovesc, care nimeresc etc.)

Pentru a delimita, în interiorul faptelor de limbă, „terenul limbii", Saussure îndepărtează „partea fizică a comunicării", adică cuvîntul ca obiect preconstruit, apoi izolează, în interiorul „circuitului cuvîntului", ceea ce el numește „partea executivă", adică cuvîntul ca obiect construit, definit în opoziție cu limba ca *actualizare a unui anumit sens într-o combinație particulară de sunete*, pe care o elimină, de asemenea, invocînd faptul că „executarea nu este făcută niciodată de către masă", ci este „întotdeauna individuală". Cuvîntul executare, care se folosește în legătură cu un ordin sau cu o partitură și, mai general, cu un program sau un proiect artistic, condensează întreaga filosofie a practicii și a istoriei semiologiei, formă paradigmatică a obiectivismului care, privilegiind construcția în raport cu materialitatea realizării practice, reduce la o actualizare a unui fel de esență anistorică, adică la nimic, practica individuală, făcutul, factura și tot ceea ce se determină în momentul practic, prin referire la scopuri practice, adică stilul, maniera și, la limită, *agenții*.[6]

Dar, fără îndoială, etnologia este aceea care, fiind predispusă prin identitatea punctului de vedere asupra obiectului la împrumuturi necontrolate de concepte, prezintă într-o formă îngroșată toate implicațiile petițiilor de principiu ale obiectivismului. Charles Bally remarca faptul că cercetările lingvistice se orientează în direcții diferite după cum se referă la limba maternă sau la o limbă străină; și insista îndeosebi asupra tendinței de *intelectualism* pe care o implică faptul de a percepe limba mai degrabă din punctul de vedere al subiectului care aude decît din punctul de vedere al subiectului vorbitor, adică mai degrabă ca pe un instrument de descifrare decît ca pe un

[6] Se înțeleg mai bine implicațiile sociale ale limbajului executării dacă se știe că dezbaterea asupra primordialității semnificației sau a executării, a ideii sau a materiei și a manierei („factura" sau, cum spunea Cavaraggio, *manifattura*) se află în centrul istoriei artei și al „emancipării" artistului și, de asemenea, în centrul dezbaterilor metodologice dintre istoricii de artă (cf. R.W. Lee, *Ut Pictura Poësis*, New York, 1967; F. Bologna, *Dalle arti minori all'industrial design, Storia di una ideologia*, Bari, Laterza, 1972; și *I metodi di studio dell'arte italiana e il problema metodologico oggi*, in *Storia dell arte italiana*, I, Roma, Einaudi, 1979, pp. 165-273).

„mijloc de acțiune și expresie": „Cel care aude se situează de partea limbii, cu limba interpretează el cuvîntul".[7] Relația practică pe care o întreține etnologul cu obiectul său, cea de *străin*, exclus din jocul real al practicilor sociale prin faptul că nu-și are locul său – cu excepția *opțiunii* și ca din joacă – în spațiul observat și că nu trebuie să-și facă un loc în el, este limita și adevărul relației pe care observatorul, fie că vrea sau nu, fie că știe sau nu, o întreține cu obiectul său: statutul de observator care se retrage din situație pentru a o observa implică o ruptură epistemologică, dar și socială, care nu guvernează niciodată atît de subtil activitatea științifică ca atunci cînd încetează să-și apară ca atare, ducînd la o teorie implicită a practicii care este corelativă cu uitarea condițiilor sociale de posibilitate a activității științifice. Situația etnologului amintește de adevărul relației pe care o întreține orice observator cu acțiunea pe care o enunță și o analizează: și anume ruptura de nedepășit de acțiune și de lume, cu scopurile iminente ale acțiunii colective, cu evidența lumii familiare, pe care o presupune însăși intenția de a dezvălui practica și mai ales de a o înțelege și de a o face înțeleasă altfel decît producînd-o și reproducînd-o practic. Nu există discurs (sau roman) de acțiune, dacă se știe ce înseamnă a vorbi: nu există decît un discurs care spune acțiunea și care, pentru a nu cădea în incoerență sau impostură, nu trebuie să înceteze *să spună că nu face decît să spună acțiunea*. Proiecția indusă a subiectului în obiect nu este niciodată atît de evidentă ca în cazul *participării primitiviste a etnologului vrăjit sau mistic* care, ca și imersiunea populistă, se servește încă de distanța obiectivă față de obiect pentru a juca jocul ca pe un joc, așteptînd să iasă din el pentru a-l povesti. Asta înseamnă că observația participativă este, oarecum, o contradicție în termeni (așa cum a putut verifica în mod practic oricine a încercat să facă această experiență); și că critica obiectivismului și a incapacității sale de a percepe practica nu implică ca atare, cîtuși de puțin reabilitarea scufundării în practică: partizanatul participării nu este decît un

[7] Ch. Bally, *Le langage et la vie*, Genève, Droz, 1965, p. 58, 72, 102.

alt mod de a elimina problema adevăratei relații dintre observator și observat, și mai ales consecințele critice care decurg de aici pentru practica științifică.

În această privință, nu există un exemplu mai bun decît cel al istoriei artei care, găsind în caracterul sacru al obiectului său toate justificările unei hermeneutici hagiografice, legate mai degrabă de un *opus operatum* decît de un *modus operandi*, tratează opera ca pe un discurs destinat să fie descifrat prin referire la un cifru transcendent, analog cu limba saussuriană, și uită că producția artistică este întotdeauna – în grade diferite în funcție de arte și de manierele istoric variabile de a le practica – *și* produsul unei „arte”, „practică pură fără teorie”, după cum spune Durkheim sau, dacă preferăm, al unei *mimesis*, un fel de gimnastică simbolică, ca ritul sau dansul, și că ea conține întotdeauna, din această cauză, ceva *inefabil*, nu în exces, așa cum vor celebranții, ci în minus. Și aici, insuficiența discursului savant ține, așa cum sugera deja Nietzsche, de faptul că nu știe nimic despre tot ceea ce teoria sa despre obiect datorează raportului teoretic cu obiectul: „Kant, ca toți filosofii, în loc să vizeze problema estetică bazîndu-se pe experiența artistului (sau a creatorului), nu a meditat asupra artei și a frumosului decît ca «spectator», și pe nesimțite a introdus spectatorul în conceptul de «frumos».[8] Intelectualismul este înscris în faptul că introduce în obiect raportul intelectual cu obiectul, că substituie raportului practic cu practica raportul cu obiectul care este cel al observatorului. Etnologii nu ar putea scăpa de toate întrebările lor metafizice asupra statutului ontologic sau chiar asupra „locului” culturii decît cu condiția de a obiectiva propriul lor raport cu obiectul, cel al străinului care trebuie să-și acorde substitutul stăpînirii practice sub forma unui model obiectivat: genealogiile și alte modele savante sînt în sensul orientării sociale care face posibil raportul de imanență imediată cu lumea familiară ceea ce o hartă, model abstract al tuturor itinerariilor posibile, este în sensul practic al spațiului, acest „sistem de axe invariabil legate de corpul nostru, pe care îl transportăm cu noi pretutindeni”, după cum spunea Poincaré.

[8] F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 175.

Există puține domenii în care efectul situației de străin este atît de direct vizibil ca în analiza relațiilor de rudenie. Neavînd nimic de-a face cu rudenia și cu rudele sau cel puțin cu rudenia și cu rudele celorlalți, pe care îi ia ca obiect de studiu, etnologul poate trata terminologia indigenă a rudeniei ca pe un sistem închis și coerent de relații logic necesare, definite o dată pentru totdeauna prin construcție și prin axiomaticul implicit al unei tradiții culturale: nepunîndu-și întrebări în legătură cu statutul epistemologic al practicii sale și al neutralizării funcțiilor practice pe care le presupune și le consacră, el se leagă numai de efectul simbolic, impunînd obligații și prohibiții de o intensitate invers proporțională cu distanța în spațiul astfel produs în mod arbitrar; făcînd aceasta, el pune în paranteză, fără să știe, diferitele utilizări care se pot da în practică unor relații de rudenie sociologic identice. Relațiile logice pe care le construiește sînt pentru relațiile „practice”, adică practicate, întreținute și cultivate continuu, ceea ce este spațiul geometric al unei hărți, ca reprezentare a tuturor drumurilor posibile pentru toți subiecții posibili, pentru rețeaua de drumuri realmente întreținute, frecventate, trasate, deci realmente practicabile, pentru un agent particular. Schemă parțial susceptibilă a fi percepută *uno intuitu* și de a fi parcursă indiferent cum, în orice sens, pornind din orice punct, arborele genealogic face să existe conform acestui mod de existență temporală care este cel al obiectelor teoretice, adică *tota simul*, total în simultaneitate, rețeaua completă a relațiilor de rudenie dintre mai multe generații, punînd în același plan relațiile oficiale care, nefiind întreținute continuu, tind să devină ceea ce sînt pentru genealog, adică relații teoretice, asemănătoare cu drumurile abandonate de pe o hartă veche, și relațiile practice care funcționează realmente pentru că îndeplinesc funcții practice. Făcînd aceasta, el determină uitarea faptului că relațiile logice de rudenie, cărora tradiția structuralistă le acordă o autonomie aproape totală în raport cu determinanții economici, nu există practic decît prin și pentru uzanțele oficiale și oficioase ale agenților, cu atît mai înclinați să le mențină în stare de funcționare și să le facă să funcționeze mai intens – deci, din cauza efectului de *impresie*, tot mai ușor – cu

cît ele îndeplinesc în prezent sau virtual funcţii mai indispensabile, cu cît satisfac sau pot satisface *interese* (materiale sau simbolice) mai vitale.[9]

De fapt, proiectarea în obiect a unui raport de obiectivare neobiectiv produce efecte diferite de fiecare dată, deşi provenite din acelaşi principiu, în diferite domenii ale practicii: fie că se dă ca principiu obiectiv al practicii ceea ce este cucerit şi construit prin munca de obiectivare, proiectînd în realitate ceea ce nu există decît *pe hîrtie*, prin şi pentru ştiinţă fie că se interpretează acţiuni care, precum riturile şi miturile, urmăresc să acţioneze asupra lumii naturale şi a lumii sociale, ca şi cum ar fi vorba de operaţii al căror scop este interpretarea acestora.[10] Şi

[9] Pentru a explicita complet cererea implicită care este înscrisă, ca în orice întrebare, în ancheta genealogică, ar trebui să facem mai întîi o istorie socială a uneltei genealogice, acordînd importanţă îndeosebi funcţiilor care, în tradiţia al căror produs sînt etnologii, au produs şi reprodus nevoia de acest instrument, adică problemele de moştenire şi de succesiune şi, în mod indisociabil, grija de a întreţine şi conserva *capitalul social* ca posesiune efectivă a unei reţele de relaţii de rudenie (sau altele) susceptibile de a fi mobilizate sau, cel puţin, manifestate. Această genealogie socială a genealogiei ar trebui să se prelungească într-o istorie a raporturilor dintre utilizările „ştiinţifice" şi utilizările sociale ale acestui instrument. Dar cel mai important ar fi să se supună interogarea, care este condiţia pentru producerea diagramei genealogice, unei interogări epistemologice, care să urmărească a determina semnificaţia completă a transmutaţiei ontologice pe care o produce interogaţia savantă numai prin faptul că necesită un raport cvasiistoric cu rudenia care implică o ruptură faţă de raportul practic, orientat direct către funcţii.

[10] Situaţia etnologului nu este atît de diferită de cea a filologului şi a literelor sale moarte: pe lîngă faptul că este constrîns să se sprijine pe aceste cvasitexte care sînt *discursurile oficiale* ale informatorilor, înclinaţi să acorde prioritate aspectului celui mai codificat al tradiţiei, el trebuie să fi recurs adesea, în analiza miturilor şi a riturilor, de exemplu, la texte *stabilite* de alţii, în condiţii adesea prost definite; însuşi faptul înregistrării constituie mitul sau ritul ca pe *obiectul unei analize*, izolîndu-l de referenţii săi concreţi (cum sînt numele proprii ale locurilor, grupurilor, terenurilor, persoanelor etc.), de situaţiile în care funcţionează şi de indivizii care îl fac să funcţioneze prin referire

aici, raportul cu obiectul, care se numeşte *obiectiv*, şi care implică distanţa şi exterioritatea, intră în contradicţie, într-un mod cu totul practic, cu raportul practic pe care trebuie *să-l nege* pentru a se constitui şi a constitui în acelaşi timp reprezentarea obiectivă a practicii: „Viziunea sa (cea a simplului participant la un rit) este limitată prin faptul că ocupă o poziţie deosebită sau chiar un ansamblu de poziţii conflictuale în structura durabilă a societăţii sale şi, în acelaşi timp, în structura unui ritual determinat. Mai mult, participantul are toate şansele să fie guvernat în acţiunile sale de un anumit număr de interese, scopuri şi sentimente care depind de poziţia lui deosebită şi care îi compromit înţelegerea situaţiei totale. Un obstacol şi mai serios în calea accesului său la obiectivitate constă în faptul că el tinde să considere ca axiomatice şi fundamentale idealurile, valorile sau normele care sînt exprimate deschis sau sînt simbolizate în ritual (...): Ceea ce este lipsit de sens pentru un actor care joacă un rol determinat poate fi foarte semnificativ pentru cel care observă şi analizează sistemul total."[11] Numai printr-o ruptură de viziunea savantă, care se trăieşte pe sine ca o ruptură de viziunea obişnuită, observatorul ar putea lua în considerare în descrierea practicii rituale faptul *participării* (şi în acelaşi timp, faptul propriei sale rupturi): într-adevăr, numai o conştiinţă critică a limitelor înscrise în condiţiile de producere a teoriei ar permite să se introducă în teoria completă a practicii

la funcţii practice (de exemplu, funcţii de legitimare a ierarhiilor sau distribuiri de proprietăţi şi de puteri). După cum arată Bateson (*Naven*, Stanford, Stanford University Press, 1958, ediţia 1, 1936; trad. fr., Paris, Editions de Minuit, 1971), cultura mitologică poate deveni instrumentul şi, în anumite cazuri, miza unor strategii extrem de complexe (ceea ce explică, între altele, faptul că ne impunem imensul efort de memorizare necesar pentru a o stăpîni), chiar în societăţi care nu dispun de un aparat religios puternic dezvoltat şi diferenţiat. Rezultă că nu se poate explica complet structura corpusului mitic şi transformările care îl afectează de-a lungul timpului printr-o analiză strict internă care să ignore funcţiile pe care le îndeplineşte în relaţiile de competiţie sau de conflict pentru puterea economică sau simbolică.

[11] V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca-Londra, Cornell University Press, 1970, p. 27.

rituale proprietăți care îi sînt la fel de esențiale ca și caracterul parțial și interesat al cunoașterii practice sau ca decalajul dintre rațiunile trăite și rațiunile „obiective" ale practicii. Dar triumfalismul rațiunii teoretice are ca răscumpărare incapacitatea de a depăși, și asta de la început, simpla înregistrare a dualității căilor de cunoaștere, calea aparenței și calea adevărului, doxa și epistema, sensul comun și știința, și neputința de a cuceri pentru știință adevărul lucrului împotriva căruia se construiește știința.

Proiectînd în perceperea lumii sociale negînditul inerent poziției sale în această lume, adică monopolul „gîndirii" care îi asigură de fapt diviziunea muncii sociale și care îl face să identifice munca gîndirii cu o muncă de exprimare, de verbalizare, de explicitare în discurs sau în scriere – „gîndirea și expresia se constituie simultan", spunea Merleau-Ponty – „gînditorul" își trădează convingerea secretă că acțiunea nu-și găsește împlinirea decît dacă este înțeleasă, interpretată, *exprimată*, identificînd implicitul cu negînditul și refuzînd *gîndirii tacite și practice*, care este inerentă oricărei practici cu sens, statutul de gîndire autentică.[12] Limbajul se face spontan complice cu această filosofie hermeneutică, care incită la conceperea acțiunii ca pe ceva care trebuie descifrat, spunînd, de exemplu, despre un gest sau un act criminal că *exprimă* ceva, în loc de a spune, pur și simplu, că are un sens sau, ca englezul, că *face* sens. Fără îndoială pentru că nu cunoaște și nu recunoaște altă gîndire decît gîndirea de „gînditor" și nu poate acorda demnitatea umană fără să acorde ceea ce îi pare constitutiv pentru această demnitate, etnologul nu i-a putut smulge niciodată pe oamenii pe care-i studia din barbaria prelogicii decît identificîndu-i cu cei mai prestigioși dintre colegii săi, logicienii sau filosofii (ne gîndim la celebrul titlu „Primitivul ca filosof"): „E

[12] Pentru a arăta că triumfalismul teoretic sau teoreticist face parte din aerul pe care-l respiră toți cei care pretind statutul de intelectuali, ar trebui citate nenumărate manifestări de dispreț pentru neputința sau incapacitatea „vulgului" de a accede la gîndirea demnă de acest nume (și nu numai cele mai afișate, precum „Nimeni nu meditează" sau „Prostia nu e partea mea cea mai tare" ale intelectualilor cu canotieră precum domnul Teste), cu care sînt pavate literatura și filosofia.

mult timp, spune Hocart, de cînd omul a încetat să se limiteze să trăiască și de cînd a început *să gîndească viața*. El a elaborat, pornind de la toate fenomenele ce contribuie la viață, o idee despre viață, despre prosperitate și despre energia vitală."[13] Iar Claude-Lévi Strauss nu procedează altfel atunci cînd îi conferă mitului calitatea de a rezolva probleme *logice*, de a exprima, mediatiza și masca contradicții sociale – asta mai ales în analize mai vechi, ca *la Geste d'Asdiwal*[14] – sau cînd face din el unul din acele locuri în care, precum Rațiunea în istorie potrivit lui Hegel, Spiritul universal se gîndește pe sine,[15] permițînd astfel să se observe „legile universale care guvernează activitățile inconștiente ale spiritului".[16]

Nedeterminarea în care este lăsată relația dintre punctul de vedere al observatorului și punctul de vedere al agenților se re-

[13] A.M. Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978, p. 108.

[14] C.-Lévi Strauss, *La Geste d'Asdiwal*, „Ecole pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, Annuaire (1958-59)", Paris, 1958.

[15] „Analiza mitică nu are sau nu poate avea ca obiect să arate cum gîndesc oamenii (...). Nu pretindem că arătăm cum gîndesc oamenii în mituri, ci cum se gîndesc miturile în oameni și fără știrea lor" (C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20). Deși, luat literal, acest text justifică perfect lectura mea despre ultima teorie lévy-straussiană asupra acțiunii mitice, trebuie să spun – mai ales în aceste vremuri în care se practică mult scrierea semiautomată, lectura în diagonală și critica bănuielii – că s-ar putea găsi în această formulă prea frumoasă pentru a fi la adăpost de *deturnările* metafizice și o punere în gardă împotriva tentației de participare mistică și chiar o contribuție prețioasă la o teorie a raportului practic cu mitul (Claude Lévi-Strauss are dreptate să amintească faptul că, în producerea mitului ca și în producerea discursului, conștientizarea legilor nu poate fi decît parțială și intermitentă pentru că „subiectul care ar aplica în mod conștient în discursul său legile fonologice și gramaticale, presupunînd că posedă știința și virtuozitatea necesară, și-ar pierde imediat firul ideilor", *ibid*).

[16] C. Lévi-Strauss, *Language and the Analysis of Social Laws* in „American Anthropologist", aprilie-iunie 1951; citat de J. Pouillon, *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, Postfață la lucrarea lui C.Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Médiations, 1968.

flectă în nedeterminarea raportului dintre construcțiile (scheme sau discursuri) pe care le produce observatorul pentru a explica practici și chiar aceste practici, incertitudine pe care o dublează interferențele discursului indigen ce urmărește să exprime sau să regleze practica, reguli cutumiare, teorii oficiale, zicale, proverbe, și efectele *modului de gîndire* care se exprimă prin ele. Numai prin faptul de a lăsa întreagă problema principiului de producere a regularităților pe care le înregistrează și de a lăsa să funcționeze puterea „mitopoietică" a limbajului care, așa cum arăta Wittgenstein, alunecă neîncetat dinspre substantiv către substanță, discursul obiectivist tinde să constituie modelul construit pentru a explica practicile în domeniul puterii capabil într-adevăr să le determine: reificînd abstracții (în fraze precum „cultura determină vîrsta înțărcării"), el tratează construcțiile sale „cultură", „structuri", „clase sociale" sau „moduri de producție" ca pe realități dotate cu o eficacitate socială capabilă să constrîngă direct practicile; sau acordînd conceptelor puterea de a acționa în istorie așa cum acționează în frazele discursului istoric cuvintele care le desemnează, el *personifică colectivele* și face din ele subiecții răspunzători de acțiuni istorice (cu fraze ca „burghezia vrea să..." sau „clasa muncitoare nu va accepta să...").[17] Și atunci cînd problema nu poate fi eludată, salvează aparențele, recurgînd la noțiuni *ambigue în mod sistematic*, cum spun lingviștii pentru a desemna fraze al căror conținut reprezentativ variază sistematic odată cu contextul de utilizare. Astfel, noțiunea de *regulă*, care poate evoca nediferențiat regularitatea imanentă practicilor (o corelație statistică, de exemplu), *modelul construit* de știință pentru a o explica sau norma statuată *în mod conștient* și respectată de agenți, permite să se concilieze fictiv teorii ale acțiunii reciproc exclusive. Ne

[17] Postulînd existența unei „conștiințe colective" de grup sau de clasă și punînd pe seama grupurilor dispoziții care nu se pot constitui decît în conștiințele individuale, chiar dacă sînt produsul unor condiții colective, precum *conștientizarea* intereselor de clasă, personificarea colectivelor ne scutește de a analiza aceste condiții și, îndeosebi, pe acelea care determină gradul de omogenitate obiectivă și subiectivă a grupului respectiv și gradul de conștiință al membrilor săi.

gîndim evident la Chomsky, care afirmă deopotrivă (în contexte diferite) că regulile de gramatică sînt *instrumente de descriere* a limbii, că sînt sisteme de *norme* despre care agenții au oarecare cunoștințe și, în sfîrșit, că este vorba de *mecanisme neurofiziologice* („O persoană care cunoaște o limbă posedă *în creierul său un sistem foarte abstract de structuri* și în același timp *un sistem abstract de reguli* care determină, prin liberă iterație, o infinitate de corespondențe sunet-sens").[18] Dar trebuie, de asemenea, recitit un paragraf din prefața la a doua ediție a lucrării *Structures élémentaires de la parenté* în care se poate presupune că lexicul normei, al modelului sau al regulii face obiectul unei uzanțe deosebit de controlate pentru că este consacrat distincției dintre „sistemele preferențiale" și „sistemele prescriptive": „Reciproc, un sistem care *preconizează* căsătoria cu fiica fratelui mamei poate fi numit prescriptiv chiar dacă *regula* este rareori respectată: el spune *ce trebuie* să se facă. Problema de a ști pînă la ce punct și în ce proporție membrii unei societăți date *respectă norma* este foarte interesantă, dar diferită de cea a locului care se cuvine să fie acordat acestei societăți într-o tipologie. Căci este suficient să admitem, conform verosimilității, că o conștiință a regulii înclină extrem de puțin *opțiunile* în sensul *prescris* și că procentul de căsătorii *ortodoxe* este mai mare decît cel care ar fi relevat dacă uniunile s-ar face *la întîmplare*, pentru a recunoaște, acționînd în această societate, ceea ce s-ar putea numi un *operator* matrilateral, care joacă rolul de pilot: anumite alianțe se angajează cel puțin pe calea pe care el le-o trasează, iar asta este suficient pentru a imprima o curbură specifică spațiului genealogic. Fără îndoială există un mare număr de curburi locale și nu numai una; fără îndoială, aceste curburi locale sînt reduse cel mai adesea la schițe, și ele nu vor forma cicluri închise decît în cazuri rare și excepționale. Dar schițele de *structuri* care vor rezulta ici-colo vor fi suficiente pentru a face din sistem o *versiune probabilistică* a sistemelor mai rigide a căror noțiune este total *teoretică*,

[18] N. Chomsky, *General Properties of Language*, in *Brain Mechanism Underlying Speech and Language*, I.L. Darley ed., New York-Londra, Grune and Straton, 1967, pp. 73-88.

în care căsătoriile ar fi riguros conforme cu *regula pe care îi place grupului social să o enunțe*".[19] Tonalitatea dominantă în acest pasaj, ca și în toată prefața, este cea a normei, în timp ce *Antropologia structurală* este scrisă în limba *modelului* sau, dacă se preferă, *a structurii*; nu că lexicul ar fi aici cu totul absent, din moment ce metaforele care organizează pasajul central („operator", „curbură" a „spațiului genealogic", „structuri") amintesc de logica sistemului teoretic și de echivalența, deopotrivă profesată și repudiată, a *modelului* cu *norma*: „Un sistem preferențial este prescriptiv atunci cînd se are în vedere nivelul modelului, un sistem prescriptiv nu ar putea fi decît preferențial cînd se are în vedere nivelul realității".[20] Dar pentru cel care are în memorie textele din *Antropologia structurală* despre raporturile dintre limbaj și rudenie (de exemplu, „«sistemele de rudenie» ca «sisteme fonologice» sînt elaborate de spirit la nivelul gîndirii inconștiente")[21] și claritatea imperioasă cu care „normele culturale" și toate „raționalizările" sau „elaborările secundare" produse de indigeni erau îndepărtate în folosul „structurilor inconștiente", fără a mai vorbi de textele în care se afirma universalitatea regulii originare a exogamiei, concesiile făcute aici „conștiinței regulii" și marea distanță față de aceste sisteme rigide „a căror noțiune este în întregime teoretică" pot surprinde, ca și acest pasaj din aceeași prefață: „Nu e mai puțin adevărat că realitatea empirică a sistemelor numite prescriptive nu-și capătă sensul decît dacă o raportăm la un *model teoretic elaborat de indigenii înșiși* înaintea etnologilor;[22] sau: „Cei care le practică *știu bine* că spiritul unor asemenea sisteme nu se reduce la propunerea tautologică voind ca fiecare grup să-și obțină femeile de la «donatori» și să-și dea fetele unor «cumpărători». Ei sînt conștienți și de faptul că mariajul cu verișoara încrucișată matrilaterală oferă ilustrarea

[19] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967 p. XX-XXI.
[20] *Ibid*, p. XX, cf. și susul paginii XXII.
[21] C. Lévi-Strauss, *L'Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 41.
[22] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté, loc. cit.*, p. XIX.

cea mai simplă a *regulii*, formula cea mai potrivită *să garanteze perpetuarea sa*, în timp ce căsătoria cu verișoara încrucișată patrilaterală ar viola-o fără apel".[23] Nu ne putem împiedica să amintim un text în care Wittgenstein adună, ironizînd, toate problemele eschivate de antropologia structurală și, fără îndoială, mai general, de intelectualism, într-atît încît transferă adevărul obiectiv stabilit de știință într-o practică ce exclude în esență postura teoretică capabilă să facă posibilă stabilirea acestui adevăr: „Ce numesc eu «regula după care procedează el»? Ipoteza care descrie satisfăcător folosirea de către el a cuvintelor pe care le observăm; sau regula la care se referă în momentul în care se servește de semne sau cea pe care ne-o dă ca răspuns la întrebarea noastră care este regula sa? – Dar dacă observația noastră nu permite să se recunoască clar nici o regulă și întrebarea nu determină nimic în această privință? Căci, la întrebarea mea ce înțelege prin «N», el mi-a dat într-adevăr o explicație, dar era gata să o ia din nou și să o modifice. – Cum ar trebui să determin atunci după ce regulă joacă? Nu știe nici el. – Sau, mai exact: ce-ar putea însemna aici expresia: «Regula după care procedează»?"[24]

A trece de la *regularitate*, adică de la ceea ce se produce cu o anumită frecvență statistic măsurabilă, și de la formula care permite să se explice aceasta la *regulamentul* conștiincios editat și conștiincios respectat sau la *reglarea* inconștientă a unei misterioase mecanici cerebrale sau sociale, acestea sînt cele două moduri cele mai comune de a aluneca de la modelul realității la realitatea modelului. În primul caz, se trece de la o regulă care, potrivit distincției lui Quine dintre *to fit* și *to guide*[25], se ajustează într-o manieră pur descriptivă la regularitatea observată, la o regulă care comandă, dirijează sau orientează comportamentul – ceea ce presupune că este cunoscută și re-

[23] *Ibid.*
[24] L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 155.
[25] W.V. Quine, *Methodological Reflections on Current Linguistic Theory*, in Harman and Davidson (ed.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1972, pp. 442-454.

cunoscută, deci susceptibilă să fie enunțată – cedînd în fața formei celei mai elementare a juridismului, acest soi de finalism care constituie fără îndoială cea mai răspîndită dintre teoriile spontane ale practicii și care constă în a proceda ca și cum practicile ar avea ca principiu supunerea conștientă față de reguli conștient elaborate și sancționate: „Să examinăm, spune Ziff, diferența dintre «Trenul are *de regulă* două minute întîrziere» și «*Este o regulă* ca trenul să aibă două minute întîrziere»: (...) în ultimul caz, se sugerează că faptul că trenul are o întîrziere de două minute este conform cu o politică sau cu un plan (...). Regulile trimit la planuri și la politici, și nu la regularități (...). A pretinde că trebuie să existe reguli în limba naturală înseamnă a pretinde că drumurile trebuie să fie roșii pentru că ele corespund unor linii roșii de pe hartă".[26] În al doilea caz, ne acordăm mijlocul de a proceda ca și cum acțiunea ar fi avut drept principiu (dacă nu drept scop) modelul teoretic pe care trebuie să-l construim pentru a o explica, fără a cădea totuși în naivitățile cele mai strigătoare la cer ale juridismului, punînd la baza practicilor sau a instituțiilor guvernate obiectiv de reguli necunoscute de agenți semnificații fără intenție semnificantă, finalități fără scopuri conștient statuate, care sînt tot atîtea provocări lansate vechii alternative a mecanismului și finalismului, un *inconștient* definit ca un *operator mecanic de finalitate*. Astfel, în legătură cu tentativele lui Durkheim de a „explica geneza gîndirii simbolice", Claude Lévi-Strauss scrie: „Sociologii și psihologii moderni rezolvă asemenea probleme făcînd apel la activitatea inconștientă a spiritului; dar, pe vremea cînd scria Durkheim, psihologia și lingvistica modernă nu atinseseră încă principalele lor rezultate. Ceea ce explică de ce se zbătea Durkheim în ceea ce el considera o antinomie ireductibilă (iar aceasta era deja un progres considerabil față de gîndirea de la sfîrșitul secolului al XIX-lea așa cum o ilustrează, de exemplu, Spencer): caracterul orb al istoriei și finalismul conștiinței.

[26] P. Ziff, *Semantic Analysis*, New York, Cornell University Press, 1960, p. 38.

Între cele două se găsește *evident finalitatea inconștientă a spiritului*".[27]

Ne închipuim ce seducătoare puteau fi, pentru minți dresate să recuze naivitatea explicațiilor finaliste și trivialitatea explicațiilor cauzale (în mod special „vulgare" atunci cînd invocă factori economici și sociali), toate misterioasele mecanisme finale, produse avînd sens și aparent vrute, și totuși lipsite de producător, pe care structuralismul le făcea să apară făcînd să dispară condițiile sociale de producere, de reproducere și de utilizare a obiectelor simbolice în chiar mișcarea prin care făcea să apară logica imanentă. Și înțelegem în același timp creditul care era acordat dinainte tentativei lui Claude Lévi-Strauss de a depăși alternativa acțiunii conștient orientate către scopuri raționale și a reacției mecanice la determinări, înscriind finalitatea în mecanism, cu noțiunea de inconștient, acest soi de *deus ex machina*, care este și un Dumnezeu în mașină. Naturalizarea finalității care este implicată în uitarea acțiunii istorice și care duce la înscrierea scopurilor istoriei, prin noțiunea de inconștient, în misterele unei Naturi, este fără îndoială ceea ce a permis antropologiei structurale să apară ca cea mai naturală dintre științele sociale și cea mai științifică dintre metafizicile naturii. „Cum spiritul *este* de asemenea *un lucru*, funcționarea acestui lucru ne instruiește în legătură cu natura lucrurilor; chiar reflecția pură se rezumă într-o interiorizare a cosmosului".[28] Se vede oscilația, în aceeași frază, între două explicații contradictorii ale identității postulate dintre spirit și natură, identitate de natură – spiritul este lucru – sau identitate dobîndită prin învățare – interiorizarea cosmosului –, două teze care sînt confundate cu ajutorul ambiguității unei alte formulări – „imaginea lumii înscrisă în arhitectura spiritului"[29] – și care sînt de acord în orice caz să includă explicit istoria individuală și colectivă. Sub aparența unui materialism radical, această filosofie a naturii este o

[27] C. Lévi-Strauss, in G. Gurvitch și W.E. Moore, (ed.), *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, t. II, p. 327.
[28] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1964, p. 328.
[29] C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

filosofie a spiritului care revine la o formă de idealism. Afirmînd universalitatea și eternitatea categoriilor logice care guvernează „activitatea inconștientă a spiritului", ea ignoră dialectica structurilor sociale și a dispozițiilor structurate și structurante în care se formează și se transformă schemele de gîndire: fie că este vorba de categoriile logice, *principii de divizare* care, prin intermediul principiilor *diviziunii muncii*, corespund structurii lumii sociale (și nu lumii naturale) sau de structurile temporale care sînt inculcate pe nesimțite de „surda presiune a raporturilor economice", cum spune Marx, adică de sistemul sancțiunilor economice și simbolice asociate cu o poziție determinată în structurile economice, aceste scheme sînt una din medierile prin care structurile obiective reușesc să structureze orice experiență, începînd cu experiența economică, fără să o ia pe căile unei determinări mecanice sau ale unei conștientizări adecvate.

Este suficient să ignori dialectica structurilor obiective și a structurilor incorporate care se operează în fiecare acțiune pentru a te închide în alternativa canonică, care, renăscînd continuu sub forme noi în istoria gîndirii sociale, îi sortește pe cei care înțeleg să susțină contrariul subiectivismului, ca actualii cititori structuraliști ai lui Marx, să cadă în fetișismul legilor sociale: a converti în entități transcendente, care se află practic în raportul dintre esență și existență, construcțiile la care trebuie să fi recurs știința pentru a explica ansamblurile structurate și cu sens pe care le produce acumularea unor nenumărate acțiuni istorice înseamnă a reduce istoria la un „proces fără subiect" și a substitui pur și simplu „subiectului creator" al subiectivismului un automat subjugat de legile moarte ale unei istorii a naturii. Această concepție emanatistă, care face din structură, Capital sau Mod de producție, o entelehie care se dezvoltă ea însăși într-un proces de autorealizare, reduce agenții istorici la rolul de „suporturi" (*Träger*) ale structurii, iar acțiunile lor la simple manifestări epifenomenale ale puterii pe care structura trebuie să o dezvolte potrivit propriilor sale legi și să determine sau să supradetermine alte structuri.

Capitolul 2
Antropologia imaginară a subiectivismului

Trebuie să-i recunoaștem lui Sartre meritul de a fi dat o formulare ultraconsecventă a filosofiei acțiunii, pe care o acceptă, aproape întotdeauna implicit, cei care descriu practicile ca pe *strategii* explicit orientate prin referire la scopuri explicit statuate de un proiect liber sau chiar, la anumiți interacționiști, prin referire la reacțiile anticipate ale celorlalți agenți. Astfel, nerecunoscînd nimic care să semene cu *dispozițiile durabile* și cu *eventualitățile probabile*, Sartre face din fiecare acțiune un fel de confruntare fără antecedent a subiectului cu lumea. Aceasta se vede clar în pasajele din *Ființa și Neantul*, în care conferă conștientizării revoluționare, „convertire" a conștiinței produsă de un soi de variație imaginară, puterea de a crea sensul prezentului creînd viitorul revoluționar care îl neagă: „Trebuie inversată opinia generală și convenit că nu duritatea unei situații sau suferințele pe care ea le impune sînt motive pentru a se concepe o altă stare de lucruri care ar fi mai bună pentru toată lumea; dimpotrivă, începînd din ziua în care se poate concepe o altă stare de lucruri, o nouă lumină cade asupra necazurilor și a suferințelor noastre, iar noi *hotărîm* că ele sînt insuportabile"[1]. Dacă lumea acțiunii nu este altceva decît acest univers imaginar de posibili interschimbabili, care depinde în întregime de decretele conștiinței care îl creează, deci total lipsit de *obiectivitate*, dacă este emoționant pentru că subiectul alege să fie emoționat, revoltător pentru că alege să fie revoltat, emoțiile și pasiunile, dar chiar și acțiunile, nu sînt decît jocuri de rea-credință: „Nu din întîmplare, materialismul este

[1] J.P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 510 (subliniat de mine); cf. și J.P. Sartre, *Réponse à Lefort*, „Les temps modernes", aprilie 1953, nr. 89, pp. 1571-1629.

serios, la fel, nu din întîmplare el este întotdeauna și pretutindeni doctrina revoluționarului. Pentru că revoluționarii sînt serioși. Ei se cunosc mai întîi începînd cu lumea care îi zdrobește (...). Omul serios aparține lumii și nu mai are nici un recurs în sine; el nu are în vedere nici măcar posibilitatea de a ieși din lume (...), el este de rea-credință".[2] Aceeași neputință de a întîlni „seriozitatea" altfel decît sub forma reprobată de „spirit al seriozității" se observă într-o analiză a emoției care, lucru semnificativ, este separată de *Imaginarul* descrierilor mai puțin radical subiectiviste din *L'esquisse d'une théorie des émotions*: „Cine mă va hotărî să aleg aspectul magic sau aspectul tehnic al lumii? Aceasta n-ar putea fi însăși lumea care, pentru a se manifesta, așteaptă să fie descoperită. Trebuie deci ca pentru-sinele, în proiectul său, să aleagă să fie cel prin care lumea se dezvăluie magică sau rațională, adică trebuie, ca proiect liber de sine, să-și dea existența magică sau existența rațională. Și de una și de cealaltă este *răspunzător*, căci el nu poate fi decît dacă este ales. El apare deci ca liberul fundament al emoțiilor sale, cît și al voințelor sale. Teama mea este liberă și declară libertatea mea".[3] Asemănător cu Dumnezeul lui Descartes a cărui libertate nu-și poate găsi limita decît într-o decizie de libertate, de exemplu cea care se află la baza *continuității* creației – și îndeosebi a constanței adevărurilor și a valorilor –, subiectul sartrian, subiect individual sau subiect colectiv, nu se poate lega de discontinuitatea absolută a opțiunilor fără trecut și fără viitor a libertății decît prin libera hotărîre a jurămîntului și a fidelității față de sine însuși sau prin libera demisionare de la reaua-credință, singurele fundamente ale celor două forme unice ce se pot concepe, autentică sau nonautentică, ale *constantia sibi*.[4]

[2] J.P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, *op. cit.*, p. 669.

[3] J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 521

[4] Sartre însuși operează o apropiere între libertatea subiectului așa cum o concepe el și libertatea divină după Descartes, într-un text apărut aproape în același timp cu *L'Etre et la Néant*: „Dacă el (Descartes) a conceput libertatea divină ca fiind perfect asemănătoare cu propria sa libertate, el vorbește despre propria lui libertate, așa cum ar fi conceput-o fără obstacolele catolicismului și ale dogmatismului,

Fără îndoială, acestei analize a antropologiei sartriene i se vor opune textele (foarte numeroase, mai ales în primele și ultimele opere) în care Sartre recunoaște, de exemplu, „sintezele pasive" ale unui univers de semnificații deja constituite – astfel, pasajul în care el înțelege să se disocieze de filosofia instantaneistă a lui Descartes[5] sau fraza în care anunță studierea „acțiunilor fără agenți, a producțiilor fără totalizator, a contrafinalităților, a circularităților infernale".[6] Numai că el respinge cu un dezgust visceral „aceste realități gelatinoase și mai mult sau mai puțin bîntuite de o conștiință supraindividuală pe care un organicism rușinos încearcă încă să le regăsească, împotriva oricărei verosimilități, pe acest teren aspru, complex, dar tranșat, al activității pasive în care există organisme individuale și realități materiale neorganice"[7]; și nu acordă nici un loc la ceea ce, în ce privește lucrurile din lume și agenții, ar putea tulbura limita pe care dualismul său riguros înțelege să o mențină între transparența pură a subiectului și opacitatea minerală a lucrului.

Lumea socială, loc al acestor compromisuri „bastarde" între lucru și sens, care definesc „sensul obiectiv" ca sensul face lucrul și dispozițiile ca sensul face corp, constituie o

atunci cînd descrie libertatea lui Dumnezeu. Este aici un fenomen evident de sublimare și de transpunere. Or, Dumnezeul lui Descartes este cel mai liber dintre Dumnezeii pe care i-a fabricat gîndirea omenească; este singurul Dumnezeu creator" (J.P. Sartre, *Descartes*, Genève-Paris, Editions des Trois collines, 1946, pp. 44-45). Și mai departe: „Vor fi necesare două secole de criză – criză a Credinței, criză a Științei – pentru ca omul să recupereze această libertate creatoare pe care Descartes a pus-o în Dumnezeu și pentru ca să se bănuiască în sfîrșit acest adevăr, bază esențială a umanismului: omul este ființa a cărui apariție face să existe o lume. Dar nu-i vom reproșa lui Descartes că i-a dat lui Dumnezeu ceea ce ni se cuvine de drept: mai degrabă îl vom admira pentru că a pus, într-o epocă autoritară, bazele democrației, a urmat pînă la capăt cerințele ideii de *autonomie* și a înțeles, cu mult înainte de Heidegger din *Vom Wesen des Grundes*, că unica bază a științei este libertatea" (*op. cit.*, pp. 51-52).

[5] J.P. Sartre, *L'Etre et le néant*, *op. cit.*, p. 543.

[6] J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 161.

[7] J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 305.

adevărată provocare pentru cel care nu respiră decît în universul pur al conștiinței sau al „praxisului". Iar Sartre se revoltă, nu fără motiv, împotriva sociologiei „obiective" (eu aș spune obiectiviste) care nu poate sesiza decît o „socialitate de inerție". Voluntarismul său activist, nerăbdător la toate necesitățile transcendente, îl îndeamnă să refuze clasa drept clasă de condiții și de condiționări, deci de dispoziții și de viață *durabile*, în care vede o clasă lucru, o clasă esență, închisă în ființa sa, redusă la *inerție*, deci la neputință, și căreia el îi opune „grupul totalizînd într-un praxis", născut din clasa lucru, dar împotriva ei.[8] Toate descrierile „obiective" ale acestei clase „obiective" îi par că se inspiră dintr-un pesimism cu perfidie demobilizator, care urmărește să închidă, ba chiar să o *înfunde* în ceea ce este ea, și să o îndepărteze astfel de ceea ce trebuie să fie, de *clasa mobilizată*, despre care s-ar putea spune, ca despre subiectul sartrian, că este ceea ce se face.

O asemenea teorie a acțiunii individuale și colective se împlinește firesc în proiectul disperat al unei geneze transcendentale a societății și a istoriei (vom recunoaște *Critica rațiunii dialectice*) pe care pare să o desemneze Durkheim atunci cînd scrie în *Les règles de la méthode sociologique*: „Pentru că mediul imaginar nu oferă spiritului nici o rezistență, acesta, nesimțindu-se conținut în nimic, se abandonează unor ambiții fără limite și crede că este posibil să construiască sau, mai degrabă, să reconstruiască lumea numai prin forțele sale, după dorințele sale".[9] Și am putea continua cu Nietzsche: „Filosofia este acest instinct tiranic, această voință de putere cea mai intelectuală dintre toate, voința de «a crea lumea», voința cauzei prime".[10] Neputînd vedea „în aranjamentele sociale decît combinații artificiale și mai mult sau mai puțin arbitrare", după cum spune

[8] J.P. Sartre, *op. cit.*, p. 357. Problema claselor sociale este un teren prin excelență al opoziției dintre obiectivism și subiectivism, care limitează cercetarea la o serie de alternative fictive.
[9] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, *op. cit.*, p. 18.
[10] F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Mercure de France, 1948, p. 22.

Durkheim[11], acest artificialism social subordonează, fără să delibereze, transcendența socialului, redusă la „reciprocitatea constrîngerilor și a autonomiilor", la „transcendența ego-ului", cum spunea, primul, Sartre: „În cursul acestei acțiuni, individul descoperă dialectica sub forma unei transparențe raționale în măsura în care o face și ca o necesitate absolută în măsura în care ea îi scapă, adică *foarte simplu*, în măsura în care ceilalți o fac; pentru a termina, în chiar măsura în care se recunoaște în depășirea nevoilor sale, el recunoaște legea pe care i-o impun ceilalți depășindu-le pe ale lor (o recunoaștere: aceasta nu înseamnă că i se supune), el recunoaște propria sa autonomie (în măsura în care ea poate fi și este utilizată de celălalt în fiecare zi, capcane, manevre etc.) ca putere străină și autonomia celorlalți ca lege inexorabilă, care permite să îi constrîngă".[12] Transcendența socialului nu poate fi decît efectul „recurenței", adică, în ultimă analiză, al *numărului* (de aici, importanța acordată „seriei") sau al „materializării recurenței" în obiectele culturale[13], alienarea constînd în abdicarea liberă de la libertate spre folosul cerințelor „materiei fasonate": „Muncitorul din secolul al XIX-lea *se face ceea ce este*, adică el determină în mod practic și rațional ordinea cheltuielilor sale – deci hotărăște în liberul său praxis – și prin această libertate se face ceea ce era, ceea ce este, ceea ce trebuie să fie: o mașină al cărei salariu reprezintă numai cheltuielile de întreținere (...). Ființa-de-clasă ca ființă practico-inertă vine la oameni prin oameni prin intermediul sintezelor pasive ale materiei fasonate".[14] Afirmarea primatului „logic" al „praxisului individual", Rațiune constituentă, asupra Istoriei, Rațiune constituită, duce la punerea problemei genezei societății în chiar termenii pe care îi foloseau teoreticienii contractului social: „Istoria determină conținutul relațiilor umane în totalitatea sa, iar aceste relații (...) trimit la tot. Dar nu ea este aceea care *face* să existe relații umane în general. Nu problemele de organizare și de diviziune a muncii

[11] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 19.
[12] J.P. Sartre, *op.cit.*, p. 133.
[13] *Op. cit.*, p. 254 și 281.
[14] *Op. cit.*, p. 294.

au făcut să se stabilească raporturi între aceste obiecte *mai întîi separate*, oamenii".[15] După cum la Descartes Dumnezeu este învestit cu sarcina în fiecare clipă reînnoită de a crea *ex nihilo*, printr-un decret liber al voinței sale, o lume care să nu închidă în ea puterea de a subzista, la fel refuzul tipic cartezian al opacității vîscoase a „potențialităților obiective" și a sensului obiectiv îl determină pe Sartre să dea inițiativei absolute a „agenților istorici", individuali sau colectivi, ca „Partidul", ipostază a subiectului sartrian, sarcina nedefinită de a smulge întregul social, sau clasa, din inerția „practico-inertului". La capătul imensului roman imaginar despre moartea și învierea libertății, cu dubla sa mișcare, „exteriorizarea interiorității" care duce de la libertate la alienare, de la conștiință la materializarea conștiinței sau, după cum spune titlul, „de la praxis la practico-inert", și „interiorizarea exteriorității" care, pe scurtăturile abrupte ale conștientizării și ale „fuziunii conștiințelor", duce „de la grup la istorie", de la reificarea grupului alienat la existența autentică a agentului istoric, conștiința și lucrul sînt la fel de iremediabil separate ca la început, fără ca nimic ce seamănă cu o instituție sau un agent socialmente constituit (stă mărturie însăși alegerea exemplelor) să fi putut fi constatat sau construit vreodată; aparențele unui discurs dialectic nu pot masca oscilația nedefinită între în-sinele și pentru-sinele sau, în limbaj nou, între materialitate și praxis, între inerția grupului redus la „esența" sa, adică la trecutul său depășit și la necesitatea sa (abandonate sociologilor), și crearea continuă a liberului proiect colectiv, scrie nedefinită de acte de decizie, indispensabile pentru a salva grupul de anihilare în pura materialitate.

Cum să nu atribui inerției unui habitus constanța cu care se afirmă intenția obiectivă a filosofiei sartriene, după valoarea aproximativă a termenului, împotriva intențiilor subiective ale autorului său, adică împotriva unui proiect permanent de „conversie", niciodată la fel de evidentă și de evident sinceră decît în anumite anateme care, fără îndoială, n-ar îmbrăca o asemenea violență dacă nu ar avea o savoare de autocritică, conștientă sau

[15] *Op. cit.*, p. 179, subliniat de mine.

inconștientă? Astfel, trebuie să ne amintim faimoasa analiză a chelnerului pentru a aprecia o frază ca aceasta: „Tuturor celor care se iau drept îngeri, activitățile aproapelui lor li se par absurde pentru că ei pretind că transced întreprinderea umană refuzînd să participe la ea"[16]. Exemplul lui Sartre, intelectualul prin excelență, capabil să trăiască cum le spune și ca pentru a le spune „experiențe" produse prin și pentru analiză, adică unele din aceste lucruri care merită să fie trăite pentru că merită să fie povestite, arată că, după cum obiectivismul universalizează raportul savant cu obiectul științei, subiectivismul universalizează experiența pe care subiectul discursului savant o face despre sine însuși ca subiect. Profesionist al conștiinței sortit iluziei „conștiinței fără inerție", fără trecut și fără exterior, el îi dotează pe toți subiecții cu care acceptă *să se identifice* – adică aproape exclusiv poporul proiectiv care se naște din această identificare „generoasă" – cu propria sa experiență trăită de subiect pur, fără legături și fără rădăcini.

Interesul analizei sartriene este de a arăta că principiul și miza luptei împotriva obiectivismului și a subiectivismului este ideea că știința omului se face din om, adică din obiect, dar și din subiectul științei (și care variază, fără îndoială, în sensul obiectivismului sau al subiectivismului, după cum distanța obiectivă și subiectivă dintre subiect și obiectul științei este mai mare sau mai mică). Ea ne constrînge să punem explicit problemele antropologice la care, printr-un amestec de indiferență și de inconștiență teoretică, economiștii (ca și antropologii sau lingviștii) răspund fără să le fi pus – adică, foarte adesea, incoerent – și care le acoperă foarte exact pe cele pe care le puneau filosofii, în epoca nașterii burgheziei, sub forma sublimată a problemei raporturilor dintre libertatea divină și esențe. Analogia istorică ne ajută într-adevăr să ne dăm seama că teoria acțiunii și, mai exact, a raporturilor dintre agenți și condițiile obiective (sau structurile) pe care le pune în aplicare economia oscilează continuu, de la o scriere la alta și uneori de la o pagină la alta în aceeași scriere, între o concepție obiectivistă

[16] J.P. Sartre, *op. cit.*, pp. 182-183.

care supune libertățile și voințele unui determinism exterior și mecanic sau inferior și intelectual și o concepție subiectivistă și finalistă care substituie antecedentelor explicației cauzale scopurile viitoare ale proiectului și ale acțiunii intenționale sau, dacă vrem, speranța profiturilor viitoare. Astfel, teoria numită a „actorului rațional" ezită între ultrasubiectivismul finalist al conștiinței „fără inerție"[17] care creează din nou, în fiecare moment, sensul lumii și care nu poate găsi continuitatea și constanța decît în fidelitatea față de sine prin care ea „se leagă singură" ca Ulise în fața Sirenelor, și determinismul intelectual care, deși se definește adesea împotriva lui, nu este de fapt separat de el decît prin cîteva efecte de limbaj ale unui determinism mecanicist care reduce acțiunea la o reacție mecanică la determinări mecanice și pe agenții economici la particule indistincte, supuse legilor unui echilibru mecanic: într-adevăr, a face să depindă opțiunea pe de o parte de constrîngerile structurale (tehnice, economice sau juridice) care delimitează ansamblul acțiunilor posibile și, pe de altă parte, de preferințe presupuse a fi universale și conștiente – sau supuse unor principii universale –, înseamnă a nu le lăsa agenților constrînși de evidența motivelor și de necesitatea logică a „calculului rațional" altă libertate decît aderarea la adevărat – adică la șansele obiective – sau la eroarea gîndirii subiective, adică parțială și nedreaptă.[18]

Imaginația ultrasubiectivistă a lui Sartre a fost depășită de voluntarismul *ficțiunilor antropologice* la care au trebuit să recurgă apărătorii ideologiei „actorului rațional" (atunci cînd își pun întrebarea, de obicei evitată) pentru a întemeia doar pe decizia rațională conduita rațională a „actorului rațional" și, cu totul special, constanța și coerența preferințelor sale de-a lungul

[17] „Nu există nici o inerție în conștiință" (J.P. Sartre, *L'Etre et le néant, op. cit.*, p. 101), și în altă parte: „Descartes a înțeles (...) că un act liber era o producție absolut nouă al cărei germen nu putea fi cunoscut într-o stare anterioară a lumii" (J. P. Sartre, *Descartes, op. cit.*, p. 47).

[18] Paradoxal, teoria „actorului rațional" (în versiunea sa intelectuală) nu poate raporta deci diferențele înregistrate între practici decît la condițiile obiective.

timpului. Invocînd, de exemplu, strategiile care constau în „a se lega singur" – printr-o variantă a jurămîntului sartrian care este descrisă ca fiind „mijlocul privilegiat de a rezolva problema slăbiciunii voinței"[19] –, ne prefacem că *dăm socoteală* de conduita rațională, că o explicăm, cu o mulțime de modele formale, pe cînd, nerecunoscînd nici o altă modalitate de a o *întemeia în rațiune* decît aceea de a-i da ca fundament rațiunea, nu facem decît să introducem, cu titlu de *vis dormitiva*, această ființă de rațiune, această trebuință-de-a-fi care este un agent ale cărei practici ar avea ca principiu[20] rațiunea. Aceasta pentru că se exclude prin definiție, adică numai prin faptul de a accepta ideea unui *subiect* economic necondiționat economic – îndeosebi în preferințele sale –, orice întrebare privind condițiile economice și sociale ale dispozițiilor economice pe care sancționările unei stări particulare ale unei economii anume le vor face să apară mai mult sau mai puțin *rezonabile* (mai degrabă decît raționale), după cum vor fi mai mult sau mai puțin ajustate la cerințele sale obiective. Modelele formale nu o indică niciodată pe aceea dintre virtuțile lor care, fără îndoială, este cea mai indiscutabilă, adică puterea lor de o dovedi *a contrario* complexitatea realului pe care îl mutilează, ca atunci cînd reduc la absurd antropologia imaginară a subiectivismului liberal, căutînd cu

[19] Aceste citate idealtipice sînt împrumutate din cartea, ea însăși idealtipică și, prin aceasta, foarte utilă, a lui J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge U.P., 1979 (în special pp. VII și 37).

[20] Jon Elster comunică foarte clar adevărul unei întreprinderi etice care vizează să compenseze prin voință slăbiciunile voinței atunci cînd, apropo de tema, scumpă filosofiei clasice, a pasiunii combătute de pasiune, el opune proiectului „analitic" proiectul „strategic" de modificare a comportamentului prin decizia rațională: „Proiectul analitic ar consta în a determina în ce măsură, la *oamenii așa cum sînt ei*, pasiunile tind de fapt să se neutralizeze una prin alta. Perspectivele strategice și manipulatoare ar opune pasiunea pasiunii pentru a modifica comportamentul, al celorlalți în cazul manipulării, al său propriu în cazul strategiei" (J. Elster, *op. cit.*, p. 55). Înseamnă că „preferințele coerente și complete, la orice moment din timp", care definesc „actorul rațional" sînt produsul unei „atitudini strategice" care urmărește să le controleze rațional, adică cu o morală rațională.

toată puterea să dizolve într-un *fiat* inaugural arbitrariul institutului și să pună în mod derizoriu libera decizie a unui subiect conștient și rațional la baza practicilor celor mai puțin raționale, cel puțin în aparență, precum credințele tradiției sau preferințele gustului".[21]

Adevărul construcțiilor formale care abundă în economie (mă gîndesc, de exemplu, la toată seria de articole generate de articolul pe care ne place să-l numim *seminal* al lui C.C. Von Weiszäcker privind schimbările endogene ale gusturilor – *Notes on endogenous change of taste,* „Journal of Economic Theory", 1971, 3, pp. 345-372 -) se dezvăluie în penuria și irealitatea propunerilor la care se aplică: astfel, articolul menționat presupune mai întîi că preferințele actuale depind numai de consumul din perioada imediat precedentă – ceea ce înseamnă că se exclude, pentru că este prea complexă, deci prea greu de formalizat, ideea unei geneze a preferințelor care ar fi coextensivă la întreaga istorie a consumului – și apoi, din aceleași motive, că venitul consumatorului trebuie plasat numai în două bunuri. Și ce să mai spunem de toate exemplele fictive, atît de evident inventate de nevoile demonstrației încît nu pot demonstra nimic, dacă nu că se poate demonstra orice cu prețul unor cuantificări ce antrenează decizia și a unor calcule arbitrare în legătură cu „grupurile imaginare": 20 de aviatori, 5 promovați, 15 care eșuează; 20 de studenți, 6 care cîștigă 200, 8 care cîștigă 100 și 6 care cîștigă 0.[22] Dar pentru a ne scuti de o lungă enumerare a tuturor „recreațiilor matematice" care se dau în mod foarte serios drept analize antropologice, precum „dileme ale prizonierului" și alte paradoxuri sortite circulației circulare, va fi suficient un exemplu care este limita tuturor fumătorilor care se hotărăsc să se lase de fumat și a tuturor obezilor care decid să postească: „Să ne închipuim un rus din secolul al XIX-lea, care, peste cîțiva ani, trebuie să primească moștenire domenii

[21] Este semnificativ faptul că Jon Elster, care exclude din teoria sa conceptele dispoziționale, atribuie „*dezgustului aristocratic* pentru calcule și *predilecției nu mai puțin aristocratice* pentru fermitatea absolută de caracter, oricît de excentrică ar fi ea", preferința pe care o acordă Descartes deciziei nefondate de care ne ținem odată ce am luat-o (J. Elster, *op. cit.*, p. 60).

[22] R. Boudon, *Effects pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1977, *passim*, și pentru „grupul imaginar de persoane", p. 39.

întinse. Avînd idealuri socialiste, el dorește să dea pămîntul țăranilor. Dar știe că, odată cu timpul, idealul său poate slăbi. Pentru a para această eventualitate, el face două lucruri. Mai întîi, semnează un document legal prin care își va abandona automat pămînturile și care nu va putea fi anulat decît cu consimțămîntul soției sale; apoi, îi spune soției: «Dacă mă voi răzgîndi vreodată și-ți voi cere să anulezi acest document, promite-mi că n-ai să fii de acord». Se poate ca el să adauge: «Consider că idealul meu face parte din mine însumi. Dacă îl neg, vreau să crezi că am încetat să mai exist; vreau ca, din acel moment, soțul tău să nu mai fie pentru tine cel care îți cere astăzi să-i faci această promisiune, ci un altul. Promite-mi că nu vei face ce-o să-ți ceară acest altul!» (D. Parfit, *Later selves and moral principles*, in A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1973, pp. 137-169). E nevoie să spunem că producerea și acceptarea acestui soi de „exemple" și, mai general, a unui anumit exercițiu, „în mod absurd rezonabil", după cum spune Nietzsche[23] al gîndirii formale, care, referindu-se la obiecte oarecare, permite să se vorbească despre lumea socială ca și cum nu s-ar vorbi despre ea, *presupun și favorizează negarea lumii sociale*?

Se poate face deci să funcționeze ca un model euristic *a contrario* analiza pascaliană a celei mai insolite, mai neverosimile, mai improbabile, într-un cuvînt mai sociologice dintre toate deciziile raționale[24], *decizia de a crede*, urmare logică a argumentului pariului. Dat fiind, spune cu aproximație Pascal, că cel care joacă existența lui Dumnezeu hazardează o investiție finită pentru a cîștiga profituri infinite, credința se impune fără discuție ca singura strategie rațională; numai dacă, evident, se crede destul în rațiune – Pascal va aminti aceasta, dar Jon Elster și toți cei care, ca și el, au obiceiul de a trăi în lumea pură a logicii uită în mod deliberat – pentru a fi *sensibil* la aceste rațiuni. Rezultă că nu se poate conduce în mod rațional proiectul de a întemeia credința pe o decizie rațională fără a fi antrenat să-i ceri rațiunii să colaboreze la propria sa anihilare în credință,

[23] F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Mercure de France, 1951, p. 100.

[24] Și, prin aceasta, cea mai bine făcută pentru a stîrni interesul și comentariul lui Jon Elster (*op. cit.*, pp. 47-54).

această „negare a rațiunii" în mod suprem „conformă cu rațiunea": pentru a trece de la decizia de a crede, pe care o poate suscita rațiunea, la *credința durabilă*, adică aceea capabilă să depășească intermitențele conștiinței și ale voinței, sîntem obligați să invocăm alte puteri decît cele ale rațiunii; aceasta pentru că rațiunea, despre care vrem să credem că este capabilă să ducă la decizia de a crede, nu poate susține în nici un fel credința în mod durabil: „Căci nu trebuie să ne ignorăm: sîntem automat tot atît cît și spirit; și de aici vine faptul că instrumentul prin care se face persuasiunea nu este singura demonstrație. Cît de puține lucruri sînt demonstrate! Dovezile nu conving decît spiritul. Obiceiul face dovezile noastre cele mai puternice și mai clare; el înclină automatul, care antrenează spiritul fără ca acesta să-și dea seama. Cine a demonstrat că mîine va fi zi și că noi vom muri? Și există oare ceva mai clar? Deci obiceiul este cel care ne convinge; el face atîția creștini; el îi face pe turci, pe păgîni, meseriile, pe soldați etc. (...). În sfîrșit, trebuie să fi apelat la obicei cînd spiritul a văzut odată unde este adevărul, pentru a ne adăpa și a ne colora de această credință, care ne scapă în orice moment; căci să ai întotdeauna dovezile prezente în minte este prea dificil. Trebuie dobîndită o credință mai ușoară, care este cea a obiceiului, care, fără violență, fără artă, fără argumente, ne face să credem lucrurile și înclină toate puterile noastre spre această credință, astfel încît sufletul nostru cade în ea în mod firesc. Atunci cînd nu credem decît prin forța convingerii, și cînd automatul este înclinat să creadă contrariul, nu este suficient. Trebuie deci să facem să creadă cele două piese ale noastre: spiritul, prin rațiuni, pe care este suficient să le fi văzut o dată în viață; și automatul, prin obicei, și nepermițîndu-i să se încline în partea cealaltă".[25] Această extraordinară analiză a fundamentelor credinței, oferită meditației tuturor acelora care se înverșunează să considere credința în termeni de *reprezentări*, nu l-a împiedicat pe Pascal să cadă în greșeala obișnuită a profesioniștilor logosului și a logicii, înclinați întotdeauna să ia, cum spune Marx, lucrurile logicii drept

[25] Pascal, *Pensées*, 252.

logica lucrurilor. Pornind de la grija realistă de a concepe decizia voluntară de a crede după modelul achiziționării obișnuite a credinței obișnuite, el sfîrșește prin a pune decizia voluntară a subiectului practicii la baza practicii originare și generatoare a înclinației durabile care trebuie practicate: „Vreți să mergeți spre credință și să nu cunoașteți drumul; vreți să vă vindecați de necredință și cereți leacuri pentru aceasta: învățați de la cei care au fost legați ca și voi, și care pariază acum pe toate bunurile lor (...). Urmați modalitatea cu care au început ei: făcînd totul ca și cum ar crede, luînd apă sfințită, cerînd liturghii etc. Firește, chiar aceasta vă va face să credeți și vă va înlănțui".[26] Procedînd ca și cum voința și conștiința ar fi la baza dispoziției care, „fără violență, fără artă, fără argumente, ne face să credem lucrurile", Pascal lasă întreg misterul primului început, purtat de regresiunea spre infinit a deciziilor de a decide; făcînd din credință produsul unei decizii libere, el se consacră antinomiei *credinței* care *antrenează decizia,* care nu le putea scăpa amatorilor de paradoxuri logice: de fapt, așa cum observă Bernard Williams, chiar dacă este posibil să hotărîm că credem *p*, nu este posibil să crezi deopotrivă *p* și să crezi că faptul de a crede *p* decurge dintr-o decizie de a crede *p*; astfel încît, dacă vrem să îndeplinim decizia de a crede *p*, trebuie, de asemenea, să ștergem această decizie din memoria credinciosului. Altfel spus, decizia de a crede nu poate reuși decît dacă este însoțită de o decizie de a uita, adică de o decizie de a uita decizia de a crede.[27]

Inutil să spunem că toate aceste antinomii decurg din voința de a concepe practica în logica deciziei voluntare. De fapt, înțelegem că filosofii anglo-saxoni sînt constrînși să se declare incapabili de a fonda distincția, atît de indispensabilă unei teorii voluntariste, dintre *omisiune* și *atribuire*: actele de

[26] Pascal, *Pensée*, 233.

[27] B.A.O. Williams, *Deciding to believe*, in *Problems of the Self*, Cambridge U.P., 1973, pp. 136-151, citat de J. Elster, *op. cit.*, p. 151. Amatorii de paradoxuri ar găsi un alt obiect de elecție în „decizia" de a iubi sau de a nu mai iubi (ca Alidor din *La place Royale* care rupe relațiile cu cea pe care o iubește numai cu scopul de a-și dovedi libertatea).

atribuire, adică angajamentele conștiente și involuntare, nu fac, cel mai adesea, decît să sancționeze alunecările progresive ale *omisiunii*, nenumărate nondecizii infinitezimale care vor putea fi descrise retrospectiv ca „destin" sau ca „vocație" (și nu din întîmplare exemplele de „decizie" invocate cel mai des sînt aproape întotdeauna *rupturi*). Dar, mai profund, cum să nu vezi că decizia, dacă există o decizie, și „sistemul de preferințe" care stă la baza ei depind nu numai de toate opțiunile anterioare ale celui care decide, ci și de condițiile în care s-au efectuat „opțiunile" și din care fac parte toate opțiunile celor care au hotărît pentru el, în locul lui, aducînd prejudicii judecăților sale și fasonîndu-i prin aceasta judecata. Paradoxurile pe care le întîlnește efortul de a concepe credința în logica deciziei arată că dobîndirea reală a credinței se definește prin faptul că rezolvă în practică aceste antinomii. Geneza implică amnezia genezei: logica dobîndirii credinței, cea a condiționării insensibile, adică aceea continuă și inconștientă, care se exercită prin condiții de existență tot atît cît și prin intermediul unor incitări sau chemări la ordine explicite, implică uitarea dobîndirii, iluzia caracterului înnăscut al dobînditului. Astfel încît nu este necesar să invocăm acest ultim azil al libertății și al punctului de onoare al persoanei, „reaua-credință" ca decizie de a uita decizia și minciună pentru sine însuși, pentru a da socoteală de faptul că credința, sau orice alt soi de lucru dobîndit cultural, se poate trăi în același timp ca logic necesară și sociologic necondiționată.[28]

Astfel, construcțiile antropologice la care trebuie să fi apelat apărătorii teoriei „actorului rațional" pentru a-și asuma consecințele postulatului teoretic potrivit căruia acțiunea rațio-

[28] Este sigur că, așa cum s-a arătat în altă parte (P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, îndeosebi pp. 58-59), această iluzie găsește condițiile cele mai favorabile de împlinire atunci cînd influența principală a condițiilor materiale de existență se exercită, paradoxal, în mod negativ, prin lipsă, prin neutralizarea constrîngerilor economice celor mai directe și mai brutale; și atunci cînd își găsește expresia și o consolidare exemplară în toate formele de gîndire *antigenetică* (dintre care cea mai desăvîrșită este oferită, încă o dată, de Sartre, cu noțiunea de „proiect original").

nală n-ar putea avea alt principiu decît intenția de raționalitate și calculul liber și informat al unui subiect rațional constituie un răspuns prin absurd al acestui postulat și invită la căutarea principiului practicilor în relația dintre constrîngerile externe care îi lasă opțiunii o marjă foarte variabilă și dispozițiile care sînt produsul unor procese economice și sociale mai mult sau mai puțin complet ireductibile la aceste constrîngeri definite punctual.[29] „Teoria actorului original" care caută „originea" actelor, strict economice sau nu, într-o „intenție" a „conștiinței" se asociază adesea cu o concepție îngustă despre „raționalitatea" practicilor, cu un economism care consideră raționale (sau, ceea ce înseamnă același lucru în această logică, economice) practicile conștient orientate de voința de a obține la cel mai mic preț (economic) un maximum de profituri (economice). Economismul finalist, care, pentru a explica practicile, le raportează direct și exclusiv la interesele economice tratate ca *scopuri* propuse conștient, are astfel în comun cu economismul mecanist, care le raportează nu mai puțin direct și exclusiv la interesele economice definite la fel de îngust, dar tratate drept *cauze*, faptul că ignoră că practicile pot avea alte principii decît cauzele mecanice sau scopurile conștiente și că se pot supune unei logici economice fără să se supună unor interese îngust economice: există o *economie a practicilor*, adică o rațiune imanentă practicilor, care nu-și are „originea" nici în „deciziile" rațiunii ca un calcul conștient, nici în determinările unor mecanisme exterioare și superioare agenților. Fiind constitutivă *structurii* practicii raționale, adică cea mai bine făcută pentru a atinge, la cel mai mic preț, obiectivele înscrise în logica unui anumit domeniu, această economie se poate defini în raport cu tot felul de funcții, printre care și maximizarea profitului în

[29] Preferințele efective se determină în relația dintre spațiul posibilităților și al imposibilităților oferite și sistemul de dispoziții, orice schimbare a spațiului posibilităților determinînd o schimbare a preferințelor subordonate logicii habitusului (conform P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 230 sq.)

bani, singura recunoscută de economism.[30] Altfel spus, nerecunoscînd nici o altă formă de acțiune decît acțiunea rațională sau reacția mecanică, ne interzicem să înțelegem logica tuturor acțiunilor care sînt raționale fără a fi produsul unui scop rațional sau, cu atît mai mult, al unui calcul rațional; locuite de un fel de finalitate obiectivă fără a fi conștient organizate în raport cu un scop explicit constituit; inteligibile și coerente fără a proveni dintr-o intenție de coerență și dintr-o decizie deliberată; ajustate la viitor, fără a fi produsul unui proiect sau al unui plan. Și, nerecunoscînd că economia pe care o descrie teoria economică este un caz particular al unui întreg univers de *economii*, adică de cîmpuri de luptă care diferă atît prin mizele și prin raritățile care se generează aici, cît și prin felurile de capital care sînt angajate în ele, ne interzicem să explicăm formele, conținuturile și punctele de aplicare specifice care sînt impuse astfel căutării maximizării profiturilor specifice și strategiilor foarte generale de optimizare (dintre care strategiile economice în sens restrîns sînt doar o formă printre multe altele).[31]

[30] A rupe cu economismul pentru a descrie universul economiilor posibile înseamnă a scăpa de alternativa interesului pur material, îngust economic, și a *dezinteresării* și a-și acorda mijlocul de a satisface principiul de rațiune suficientă care vrea să nu existe acțiune fără o rațiune de a fi, adică fără interes sau, dacă preferați, fără *o investiție într-un joc și o miză, illusio, commitment.*

[31] Existența unor principii invariante ale *logicii cîmpurilor* permite o folosire a unor concepte comune care este cu totul altceva decît simplul transfer analogic, pe care-l vedem uneori aici, al conceptelor economiei.

Capitolul 3
Structuri, habitus, practici

Obiectivismul constituie lumea socială ca pe un spectacol oferit unui observator care adoptă „un punct de vedere" asupra acțiunii și care, incluzînd în obiect principiile relației sale cu obiectul, procedează ca și cum ar fi destinat numai cunoașterii și ca și cum toate interacțiunile s-ar reduce la schimburi simbolice. Acest punct de vedere este cel pe care îl adoptăm pornind de la pozițiile înalte ale structurii sociale de unde lumea socială se dezvăluie ca o reprezentanție – în sensul filosofiei idealiste, dar și al picturii și al teatrului – și de unde practicile nu sînt decît roluri de teatru, executări de partituri sau aplicări de planuri. Teoria practicii ca practică amintește, contrar materialismului pozitivist, că obiectele cunoașterii sînt *construite* și nu înregistrate pasiv și, contrar idealismului intelectualist, că principiul acestei construcții este sistemul dispozițiilor structurate și structurante care se constituie în practică și este orientat întotdeauna spre funcții practice. Într-adevăr, putem părăsi, odată cu Marx în *Tezele despre Feuerbach,* punctul de vedere suveran conform căruia idealismul obiectivist ordonează lumea fără a fi obligați să îi abandonăm „aspectul activ" al perceperii lumii reducînd cunoașterea la o înregistrare: pentru aceasta, este suficient să ne situăm *în* „activitatea reală ca atare", adică în raportul practic cu lumea, această prezență pre-ocupată și activă în lume prin care lumea își impune prezența cu urgențele sale, cu lucrurile sale de făcut sau de spus, cu lucrurile sale făcute pentru a fi spuse, care comandă direct gesturile sau cuvintele, fără a se desfășura niciodată ca un spectacol. Trebuie să scăpăm de *realismul structurii* la care obiectivismul, moment necesar al rupturii de experiența primă și al construirii relațiilor obiective, duce în mod necesar atunci cînd ipostaziază aceste relații

tratîndu-le ca pe realități deja constituite în afară *istoriei* individului și a grupului, fără a recădea prin aceasta în subiectivism, total incapabil să dea seamă de necesitatea lumii sociale: pentru aceasta, trebuie să revenim la practica, loc al dialecticii lui *opus operatum* și al lui *modus operandi*, produselor obiectivate și a produselor incorporate ale practicii istorice, ale structurilor și habitusurilor.[1]

Condiționările asociate cu o clasă particulară de condiții de existență produc *habitusuri*, sisteme de *dispoziții* durabile și transpozabile, structuri structurate predispuse să funcționeze ca structuri structurante, adică în calitate de principii generatoare și organizatoare de practici și de reprezentări care pot fi adaptate obiectiv la scopul lor fără a presupune urmărirea conștientă a unor scopuri și stăpînirea expresă a operațiilor necesare pentru atingerea lor, „reglate" și „regulate" în mod obiectiv fără a fi cu

[1] Aducerea la zi a presupunerilor inerente construcției obiectiviste a fost întîrziată, în mod paradoxal, de eforturile tuturor celor care, atît în lingvistică, cît și în antropologie, au încercat „să corecteze" modelul structuralist apelînd la „context" sau la „situație" pentru a explica variațiile, excepțiile și accidentele (în loc de a face din ele, ca structuriștii, simple variante, absorbite în structură) și care au făcut astfel economia unei puneri radicale sub semnul întrebării a modului de gîndire obiectivist, atunci cînd n-au căzut pur și simplu în alegerea liberă a unui subiect pur fără legături și fără rădăcini. Astfel, metoda numită *situational analysis* care constă în „observarea oamenilor în diferite situații sociale" pentru a determina „cum pot exercita indivizii opțiuni în limitele unei structuri sociale particulare" (cf. M. Gluckman *Ethnographic data in british social anthropology*, „Sociological Review", IX (1), martie 1961, pp. 5-17; și, de asemenea, J. Van Velsen, *The Politics of Kinship, A study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga,* Manchester, Manchester University Press, 1964, reed. 1971) rămîne închisă în alternativa regulii și a excepției, pe care Leach (invocat adesea de către adepții acestei metode) o exprimă foarte clar: „Eu postulez că sînt imposibile sisteme structurale în care toate căile de acțiune socială sînt strict instituționalizate. În orice sistem viabil trebuie să existe un domeniu în care individul este liber să opteze pentru a manipula sistemul în avantajul său". (E. Leach, *On certain unconsidered aspects of double descent systems, Man,* LXII, 1962, p. 133).

nimic produsul supunerii față de unele reguli și, fiind toate acestea, orchestrate în mod colectiv fără a fi produsul acțiunii organizatoare a unui dirijor.[2]

Dacă nu excludem cîtuși de puțin faptul că răspunsurile habitusului sînt însoțite de un calcul strategic ce tinde să realizeze în mod conștient operația pe care habitusul o realizează într-un alt mod, și anume o estimare a șanselor care presupun transformarea efectului gîndit în obiectiv scontat, este adevărat că ele se definesc mai întîi, în afara oricărui calcul, în raport cu unele *potențialități obiective*, înscrise imediat în prezent, lucruri ce trebuie făcute sau nu trebuie făcute, ce trebuie spuse sau nu trebuie spuse, în raport cu un *viitor* probabil care, contrar viitorului văzut ca „posibilitate absolută" (*absolute Möglichkeit*), în sensul lui Hegel (sau al lui Sartre), proiectată prin proiectul pur al unei „libertăți negative", se propune cu o urgență și o pretenție de a exista care exclud deliberarea. Stimulii nu există pentru practică în adevărul lor obiectiv de declanșatori *accidentali* și *convenționali* neacționînd decît cu condiția de a întîlni agenți condiționați să îi *recunoască*.[3] Lumea practică ce se constituie

[2] Ar trebui să putem evita complet să vorbim despre concepte pentru ele însele și să ne expunem astfel riscului de a fi deopotrivă schematici și formali. Ca toate conceptele dispoziționale, conceptul de habitus, pe care ansamblul folosirilor sale istorice îl predispune să desemneze un sistem de dispoziții dobîndite, permanente și generatoare, are poate o valoare mai întîi prin falsele probleme și falsele soluții pe care le elimină, prin problemele a căror punere sau rezolvare mai bună o permite, prin dificultățile propriu-zis științifice pe care le face să apară.

[3] Noțiunea de *relief structural* al atributelor unui obiect, mai precis caracterul care face ca un atribut (de exemplu, culoarea sau forma) „să fie mai ușor luat în considerare într-un tratament semantic oarecare al semnificatului care îl conține" (J.F. Le Ny, *La sémantique psychologique*, Paris, P.U.F., 1979, p. 190 sq.), ca și noțiunea weberiană de „șanse medii" care este echivalentul ei în contextul nostru, este o *abstracție*, din moment ce relieful variază în funcție de dispoziții, dar care ne permite să scăpăm de purul subiectivism, luînd act de existența unor determinări obiective ale percepțiilor. Iluzia creării libere a proprietăților situației și, prin aceasta, a scopurilor acțiunii, își găsește fără îndoială o justificare aparentă în cercul, caracteristic pentru orice stimulare

în relația cu habitusul ca sistem de structuri cognitive și de motivație este o lume de scopuri deja realizate, moduri de folosire sau trepte de urmat, și de obiecte dotate cu un „caracter teleologic permanent", după cum spune Husserl, instrumente sau instituții; aceasta pentru că regularitățile inerente unei condiții arbitrare (în sensul lui Saussure sau al lui Mauss) tind să apară ca fiind necesare, chiar naturale, datorită faptului că ele se află la originea schemelor de percepție și de apreciere prin care sînt percepute.

Dacă observăm în mod regulat o corelație foarte strînsă între *probabilitățile obiective* științific construite (de exemplu, șansele de acces la un bun sau altul) și *speranțele subiective* („motivațiile" și „necesitățile"), nu este pentru că agenții își ajustează în mod conștient aspirațiile la o evaluare exactă a șanselor lor de reușită, precum un jucător care și-ar regla jocul în funcție de o informație perfectă despre șansele sale de cîștig. În realitate, datorită faptului că dispozițiile inculcate în mod durabil de posibilitățile și imposibilitățile, de libertățile și necesitățile, de facilitățile și interdicțiile care sînt înscrise în condițiile obiective (și pe care știința le percepe prin intermediul regularităților statistice ca pe probabilitățile obiectiv legate de un grup sau de o clasă) generează dispoziții obiectiv compatibile cu aceste condiții și oarecum preadaptate la exigențele lor; practicile cele mai improbabile sînt excluse, înaintea oricărei examinări, ca fiind *de neconceput,* de acest soi de supunere imediată la ordin care tinde să facă din necesitate o virtute, adică să refuze refuzatul și să vrea inevitabilul. Înseși condițiile producerii habitusului, *necesitatea devenită virtute*, fac ca anticipările pe care le generează să tindă să ignore restricția căreia îi este subordonată valabilitatea oricărui calcul al probabilităților, și anume faptul că niciodată condițiile experienței nu trebuie modificate: spre deosebire de estimările savante care se corectează după fiecare experiență potrivit unor reguli riguroase de calcul, anticipările habitusului, un soi de ipoteze practice bazate pe experiența trecută, conferă o pondere exagerată primelor experiențe; într-adevăr, structurile caracteristice unei clase determinate de condiții de existență, prin necesitatea economică și socială pe care o fac să apese asupra universului relativ autonom al economiei casnice și al relațiilor familiale sau, mai bine zis, prin manifestările propriu-zis familiale ale acestei necesități externe (formă a diviziunii muncii între sexe, universuri de obiecte, moduri de consum, relația cu rudele etc.) produc structurile habitusului care sînt, la rîndul lor, la originea percepерii și a aprecierii oricărei experiențe ulterioare.

Produs al istoriei, habitusul produce practici, individuale și colective, deci istorie, conform schemelor generate de istorie; el asigură prezența activă a experiențelor trecute care, depuse în fiecare organism sub forma unor scheme de percepție, de gîndire și de acțiune, tind, mai sigur decît toate regulile formale și decît toate normele explicite, să garanteze conformitatea practicilor și constanța lor în timp.[4] Ca trecut care supravietu-

eventuală care vrea ca habitusul să nu poată produce răspunsul înscris obiectiv în „formula" sa decît numai în măsura în care conferă situației eficacitatea sa de declanșator, constituind-o după principiile sale, adică făcînd-o să existe ca o *întrebare pertinentă* cu referire la un mod deosebit de a chestiona realitatea.

[4] În formațiunile sociale în care reproducerea raporturilor de dominație (și a capitalului economic sau cultural) nu este asigurată prin mecanisme obiective, munca neîncetată care este necesară pentru întreținerea raporturilor de dependență personală ar fi dinainte menită eșecului dacă nu ar putea conta pe constanța habitusurilor socialmente constituite și mereu consolidate prin sancțiunile individuale sau colective: în acest caz, ordinea socială se bazează în principal pe ordinea care domnește în minți și habitus, adică pe care organismul ca și grupul și-a însușit-o, și care este dinainte în acord cu cerințele grupului, funcționează ca materializarea memoriei colective, reproducînd la succesor cele dobîndite de antecesori. Tendința grupului de a persevera în ființa lui care este astfel asigurată funcționează la un nivel mult mai profund decît „tradițiile familiale", a căror permanență presupune o fidelitate conștient întreținută și de asemenea paznici, și care au, din această cauză, o rigiditate străină strategiilor habitusului, capabil să inventeze, în prezența unor situații noi, mijloace noi pentru a îndeplini funcțiile vechi; mai profund de asemenea decît strategiile conștiente prin care agenții înțeleg să acționeze în mod intenționat asupra viitorului lor și să-l fasoneze după chipul trecutului, ca dispozi-

iește în prezent și care tinde să se perpetueze în viitor actualizîndu-se în practici structurate potrivit principiilor sale, ca lege internă prin care se exercită continuu legea unor necesități externe ireductibile la constrîngerile imediate ale conjuncturii, sistemul de dispoziții este la originea continuității și a regularității pe care obiectivismul le acordă practicilor sociale fără a putea să le explice, ca și a transformărilor reglate care nu pot da socoteală nici de determinismele extrinseci și instantanee ale unui sociologism mecanicist, nici de determinarea pur internă, dar și punctuală, a subiectivismului spontaneist. Scăpînd de alternativa forțelor înscrise în starea anterioară a sistemului, în *exteriorul* corpurilor, și de aceea a forțelor *interne*, motivații apărute imediat, din decizia liberă, dispozițiile interne, *interiorizarea exteriorității*, le permit forțelor externe să se exercite, dar potrivit logicii specifice a organismelor în care sînt incorporate, adică în mod durabil, sistematic și nemecanic; sistem dobîndit de scheme generatoare, habitusul face posibilă producerea liberă a tuturor gîndurilor, a tuturor percepțiilor și a tuturor acțiunilor înscrise în limitele inerente condițiilor particulare ale producerii sale, și numai ale acestora. Prin el, structura al cărei produs este guvernează practica, nu potrivit căilor unui determinism mecanic, ci prin constrîngeri și limite atribuite la început invențiilor sale. Capacitate de generare infinită și totuși limitată, habitusul nu este dificil de conceput decît atît timp cît rămînem închiși în alternativele obișnuite, pe care urmărește să le depășească, ale determinismului și libertății, ale condiționării și creativității, ale conștiinței și inconștientului sau ale individului și ale societății. Pentru că habitusul este o capacitate infinită de a genera cu toată libertatea (controlată) produse – gînduri, percepții, expresii, acțiuni – care au întotdeauna drept limite condițiile istoric și social situate ale producerii sale, libertatea condiționată și condițională pe care o asigură este la fel de îndepărtată de creația de o noutate imprevizibilă ca și de simpla reproducere mecanică a condiționărilor inițiale.

țiile testamentare sau chiar normele explicite, simple *chemări la ordine*, adică la probabil, a cărui eficacitate o dublează.

Nimic nu este mai înșelător decît iluzia retrospectivă care face să apară ansamblul urmelor unei vieți, precum operele unui artist sau evenimentele unei biografii, drept realizarea unor esențe care ar preexista acestora: așa cum adevărul unui stil artistic nu este înscris în germene într-o inspirație originară, ci se definește și se redefinește continuu în dialectica intenției de obiectivare și a intenției deja obiectivate, la fel se constituie, prin confruntarea dintre problemele care nu există decît prin și pentru un spirit înarmat cu un tip determinat de scheme și de soluții obținute prin aplicarea acelorași scheme, însă capabile să le transforme, această unitate de sens care, după aceea, poate părea că a precedat actele și operele ce anunțau semnificația finală, transformînd retroactiv diferitele momente ale seriei temporale în simple schițe pregătitoare. Dacă geneza sistemului de opere sau de practici generate de același habitus (sau prin habitusuri omologe precum cele care fac unitatea stilului de viață al unui grup sau al unei clase) nu poate fi descrisă nici ca dezvoltare autonomă a unei esențe unice și mereu identice cu ea însăși, nici ca o perpetuă creație a noului, înseamnă că ea se împlinește în și prin confruntarea, deopotrivă necesară și imprevizibilă, a habitusului cu evenimentul care nu poate exercita asupra habitusului o incitare permanentă decît dacă acesta îl smulge din contingența accidentului și îl constituie în *problemă* aplicîndu-i chiar principiile soluționării sale; înseamnă, de asemenea, că habitusul, ca orice *artă de a inventa*, este ceea ce permite să se producă practici în număr infinit și relativ imprevizibile (ca situațiile corespunzătoare), dar limitate totuși în diversitatea lor. Pe scurt, fiind *produsul* unei clase determinate de regularități obiective, habitusul tinde să genereze toate conduitele „rezonabile", de „bun-simț"[5] care sînt posibile în limitele

[5] „Această probabilitate subiectivă, variabilă, care exclude uneori îndoiala și generează o certitudine *sui generis*, care alteori nu mai apare decît ca o licărire șovăielnică, este ceea ce numim *probabilitatea filosofică*, pentru că ține de exercițiul acestei facultăți superioare prin care ne dăm seama de ordinea și de rațiunea lucrurilor. Sentimentul confuz de probabilități asemănătoare există la toți oamenii rezonabili; el determină în acest caz sau cel puțin justifică cerințele de nezdrun-

acestor regularități, și numai pe acestea, și care au toate șansele să fie pozitiv sancționate pentru că sînt obiectiv ajustate la logica caracteristică unui domeniu determinat, al cărui viitor obiectiv îl anticipează; el tinde, în același timp, să excludă „fără violență, fără artă, fără argumente" toate „nebuniile" („astea nu-s pentru noi"), adică toate conduitele menite să fie sancționate negativ pentru că sînt incompatibile cu condițiile obiective.

Pentru că tind să reproducă regularitățile imanente condițiilor în care a fost produs principiul lor generator, adaptîndu-se la cerințele înscrise cu titlul de potențialitate obiectivă în situație așa cum o definesc structurile cognitive și motivaționale care sînt constitutive habitusului, practicile nu se lasă deduse nici din condițiile prezente care pot părea că le-au suscitat, nici din condițiile trecute care au produs habitusul, principiu durabil al producerii lor. Nu putem deci să le explicăm decît cu condiția de a compara condițiile sociale în care s-a constituit habitusul care le-a generat cu condițiile sociale în care este pus în aplicare, adică cu condiția de a opera prin muncă științifică punerea în relație a acestor două stări ale lumii sociale pe care o efectuează habitusul, ascunzînd-o în și prin practică. „Inconștientul", care permite să se economisească această punere în relație, nu este într-adevăr niciodată decît uitarea istoriei pe care istoria însăși o produce realizînd structurile obiective pe care le generează în aceste cvasi-naturi care sînt habitusurile[6].

cinat pe care le numim *de sens comun*" (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, ed. I, 1851, p. 70).

[6] „În fiecare dintre noi, în proporții variabile, există ceva din omul de ieri: chiar omul de ieri este acela care, prin forța lucrurilor, predomină în noi, pentru că prezentul este prea puțin lucru comparativ cu acest lung trecut în cursul căruia ne-am format și din care rezultăm. Numai că acest om al trecutului nu îl simțim, pentru că este inventat de noi, el formează partea inconștientă a noastră. Ca urmare, sîntem înclinați să nu ținem cont de el și nici de cerințele sale legitime. Din contra, achizițiile cele mai recente ale civilizației le simțim foarte puternic pentru că, fiind recente, nu au avut încă timpul să se organizeze în inconștient" (E. Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcain, 1938, p. 16).

Istorie incorporată, făcută natură, și prin aceasta uitată ca atare, habitusul este prezența ce acționează a întregului trecut al cărei produs este: deci, el este ceea ce conferă practicilor *independența* lor *relativă* față de determinările externe ale prezentului imediat. Această autonomie este cea a trecutului acționat și acționînd care, funcționînd ca un capital acumulat, produce istorie pornind de la istorie și asigură astfel permanența în schimbare care face agentul individual ca lume în lume. Spontaneitate fără conștiință și fără voință, habitusul nu se opune mai puțin necesității mecanice decît libertății reflexive, lucrurilor fără istorie din teoriile mecaniste decît subiecților „fără inerție" din teoriile naționaliste.

Concepției dualiste care nu vrea să cunoască decît actul de conștiință transparent pentru el însuși sau lucrul determinat în exterioritate trebuie să i se opună deci logica reală a acțiunii care pune față în față două obiectivări ale istoriei, obiectivarea în corpuri și obiectivarea în instituții sau, ceea ce este același lucru, două stări ale capitalului, obiectivat și incorporat, prin care se instaurează o distanță față de necesitate și de urgențele sale. Logică a cărei formă paradigmatică o putem vedea în dialectica dispozițiilor expresive și a mijloacelor de expresie instituite (instrumente morfologice, sintactice, lexicale, genuri literare etc.) care se observă, de exemplu, în inventarea fără intenție a improvizației reglate. Devansat mereu de propriile sale cuvinte, cu care întreține relația lui „a purta" și a lui „a fi purtat", cum spune Nicolai Hartmann, virtuosul descoperă în discursul său declanșatorii discursului său, care progresează ca un tren ce-și aduce propriile sale șine;[7] altfel spus, fiind produs după un *modus operandi* care nu este stăpînit în mod conștient, discursul conține o „intenție obiectivă", după cum spune scolastica, care depășește intențiile conștiente ale autorului ei aparent și nu încetează să ofere noi stimul pertinenți lui *modus*-ului *operandi* al cărui produs este și care funcționează astfel ca un fel de „automat spiritual". Dacă cuvintele spirituale impun evidența impre-

[7] R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin-Michel, 1966, p. 136.

vizibilității și a necesității lor retrospective, înseamnă că găselnița care aduce la lumina zilei resurse de mult înmormîntate presupune un habitus care posedă atît de perfect mijloacele de expresie obiectiv disponibile încît este posedat de acestea într-atît încît își afirmă libertatea față de ele îndeplinind cele mai rare posibilități pe care ele le implică în mod necesar. Dialectica sensului limbii și a „cuvintelor tribului" este un caz particular și deosebit de semnificativ al dialecticii între habitusuri și instituții, adică între două moduri de obiectivare a istoriei trecute, în care se zămislește continuu o istorie menită să apară, ca și cuvîntul spiritual, ca fiind deopotrivă uimitoare și inevitabilă.

Principiu generator montat în mod durabil din improvizații reglate, habitusul ca simț practic operează *reactivarea* sensului obiectivat în instituții: produs al muncii de inculcare și de însușire care este necesară pentru ca aceste produse ale istoriei colective care sînt structurile obiective să reușească să se reproducă sub forma unor dispoziții durabile și ajustate care sînt condiția funcționării lor, habitusul, care se constituie în timpul unei istorii particulare, impunîndu-și logica deosebită incorporării, și prin care agenții participă la istoria obiectivată în instituții, este ceea ce permite locuirea instituțiilor, însușirea lor în mod practic și, prin aceasta, menținerea lor în activitate, în viață, în vigoare, smulgerea lor continuă din starea de literă moartă, de limbă moartă, retrăirea sensului care este depus în ele, dar impunîndu-le reviziile și transformările care sînt contrapartida și condiția reactivării. Mai mult, el este lucrul prin care instituția își găsește deplina realizare: virtutea incorporării, care exploatează capacitatea corpului de a lua în serios magia performativă a socialului, este ceea ce face ca regele, bancherul, preotul să fie monarhia ereditară, capitalismul financiar sau Biserica făcute om. Proprietatea își însușește proprietarul, încarnîndu-se sub forma unei structuri generatoare de practici perfect conforme cu logica și cu cerințele sale. Dacă avem temei să spunem, o dată cu Marx, că „beneficiarul majoratului, fiul întîi născut, aparține pămîntului", că „pămîntul îl moștenește" sau că „persoanele" capitaliștilor sînt „personificarea" capitalului, înseamnă că procesul pur social și cvasi-magic de socializare,

inaugurat prin actul de *însemnare care instituie* un individ ca fiind întîiul născut, moștenitor, succesor, creștin sau pur și simplu ca bărbat (în opoziție cu femeia), cu toate privilegiile și toate obligațiile corelative, și prelungit, întărit, confirmat prin tratamentele sociale menite să transforme diferența de instituție în distincție naturală, produce efecte foarte reale, pentru că sînt durabil înscrise în corp și în credință. Instituția, dacă ar fi vorba de economie, nu este completă și complet viabilă decît dacă se obiectivează în mod durabil nu numai în lucruri, adică în logica, transcendentă agenților singulari, dintr-un domeniu particular, ci și în corpuri, adică în dispozițiile durabile de a recunoaște și efectua cerințele imanente acestui domeniu.

În măsura și numai în măsura în care habitusurile sînt incorporarea aceleiași istorii – sau, mai exact, a aceleiași istorii obiectivate în habitusuri și în structuri – practicile pe care le generează sînt reciproc inteligibile și imediat ajustate la structuri și de asemenea obiectiv concertate și dotate cu un sens obiectiv deopotrivă unitar și sistematic, transcendent intențiilor subiective și proiectelor conștiente, individuale sau colective. Unul dintre efectele fundamentale ale acordului dintre sensul practic și sensul obiectivat este producerea unei *lumi a sensului comun*, a cărei evidență imediată este dublată de *obiectivitatea* pe care o asigură consensul asupra sensului practicilor și al lumii, adică armonizarea experiențelor și consolidarea continuă pe care fiecare dintre ele o primește de la expresia individuală sau colectivă (în sărbătoare, de exemplu), improvizată sau programată (locuri comune, zicale), de la experiențe asemănătoare sau identice.

Omogenitatea habitusurilor care se observă în limitele unei clase de condiții de existență și de condiționări sociale este ceea ce face ca practicile și operele să fie imediat inteligibile și previzibile, deci percepute ca evidente și înțelegîndu-se de la sine: habitusul permite economia intenției, nu numai în producerea, ci și în descifrarea practicilor și a operelor.[8] Automate și impersonale, semnifi-

[8] Unul din meritele subiectivismului și ale *moralismului conștiinței* (sau ale examenului de conștiință) pe care îl ascunde adesea este de a

cative fără intenția de a semnifica, practicile obișnuite se pretează la o înțelegere nu mai puțin automată și impersonală, reluarea intenției obiective pe care o exprimă ele nereclamînd în nici un fel „reactivarea" intenției „trăite" a celui care le împlinește sau „transferul intențional în celălalt" scump fenomenologilor și tuturor apărătorilor unei concepții „participaționiste" despre istorie sau sociologie ori întrebarea tacită ori explicită („ce vrei să spui?") în legătură cu intențiile celorlalți. „Comunicarea conștiințelor" presupune comunitatea „inconștienților" (adică competențe lingvistice și culturale). Descifrarea intenției obiective a practicilor și a operelor nu are nimic de a face cu „reproducerea" (*Nachbildung*, cum spune, cel dintîi, Dilthey) experiențelor trăite și cu reconstituirea, inutilă și nesigură, a singularităților personale ale unei „intenții" care nu se află de fapt la originea lor.

Omogenizarea obiectivă a habitusurilor de grup sau de clasă care rezultă din omogenitatea condițiilor de existență este ceea ce face ca practicile să fie obiectiv de acord, în afara oricărui calcul strategic și a oricărei referiri conștiente la o normă și reciproc ajustate *în lipsa oricărei interacțiuni directe* și, cu atît mai mult, a oricărei concertări explicite – interacțiunea însăși datorîndu-și forma structurilor obiective care au produs dispozițiile agenților în interacțiune și care încă le atribuie, prin ele, pozițiile lor relative în interacțiune și în alte părți.[9] „Închipuiți-vă, spune Leibniz, două orologii sau ceasuri care se acordă perfect. Or aceasta se poate face în trei feluri. Primul constă într-o influență reciprocă; al doilea înseamnă să legăm de ele un muncitor abil care să le întoarcă și să le pună de acord în orice moment; al treilea este de a fabrica aceste două pendule cu atîta artă și exactitate încît să se poată asigura apoi acordul lor".[10] Atît timp cît se ignoră adevăratul principiu al acestei orchestrări fără dirijor care să confere regularitate, unitate și sistematicitate practicilor, chiar în lipsa oricărei organizări spontane sau impuse a proiectelor individuale, ne condamnăm la un artificialism naiv care nu recunoaște alt principiu unificator decît concertarea conștientă[11]: dacă practicile membrilor aceluiași grup sau, într-o societate diferențiată, ale aceleiași clase sînt întotdeauna mai mult și mai bine puse de acord decît știu și vor agenții, înseamnă că, după cum spune tot Leibniz, „neurmînd decît propriile sale legi", fiecare „se pune totuși de acord cu celălalt". Habitusul nu este altceva decît această lege imanentă, *lex insita* înscrisă în corpuri de istorii identice, care este nu numai condiția concertării practicilor, ci și a practicilor de concertare.[12]

demonstra prin absurd, în analizele care condamnă ca „neautentice" acțiunile supuse solicitărilor obiective ale lumii (fie că este vorba de analizele heideggeriene despre existența cotidiană și despre „se" sau de analizele sartriene despre „spiritul de seriozitate"), imposibilitatea practică a existenței „autentice", care ar relua într-un proiect al libertății toate semnificațiile pre-date și determinările obiective: căutarea pur etică a „autenticității" este privilegiul celui care, avînd timp să gîndească, este în măsură să facă economia economiei de gîndire pe care o autorizează conduita „neautentică".

[9] Contrar tuturor formelor de iluzie ocazionalistă care înclină să raporteze direct practicile la proprietăți înscrise în situații, trebuie să amintim că relațiile „interpersonale" nu sînt niciodată decît în aparență relații de la persoană la persoană și că adevărul interacțiunii nu constă niciodată în întregime în interacțiune (lucru care se uită atunci cînd, reducînd *structura obiectivă* a relației dintre indivizii adunați sau grupurile de apartenență – adică distanțele și ierarhiile – la *structura conjuncturală* a interacțiunii lor într-o situație și un grup particulare, se explică tot ce se petrece într-o interacțiune experimentală prin caracteristicile experimental controlate ale situației, ca poziția relativă în spațiu a participanților sau natura canalelor utilizate).

[10] Leibniz, *Second éclaircissement du système de la communication des substances* (1696), in *Oeuvres philosophiques*, t. II, P. Janet (ed.), Paris, de Ladrange, 1866, p. 548.

[11] Astfel, ignorarea fundamentului celui mai sigur, dar celui mai bine ascuns, al integrării grupurilor sau claselor îi poate face pe unii să nege unitatea clasei dominante fără a avea o altă dovadă decît imposibilitatea de a stabili în mod empiric că membrii clasei dominante au o *politică* explicită, intenționat impusă prin concertare, ba chiar prin complot, și pe alții să facă din conștientizare, soi de cogito revoluționar care ar face clasa muncitoare să acceadă la existență constituind-o ca „clasă pentru sine", singurul fundament posibil al unității clasei dominate.

[12] Înțelegem că dansul, caz particular și deosebit de spectaculos de sincronizare a omogenului și de orchestrare a eterogenului, este pre-

Într-adevăr, întoarcerile și ajustările conștient operate de agenții înșiși presupun stăpînirea unui cod comun, iar întreprinderile de mobilizare colectivă nu pot reuși fără un minimum de concordanță între habitusurile agenților mobilizatori (profet, agitator etc.) și dispozițiile acelora care se recunosc în practicile sau în cuvîntările lor, și mai ales fără înclinarea spre regrupare pe care o suscită orchestrarea spontană a dispozițiilor.

Nu există nici o îndoială că orice efort de *mobilizare* care vizează organizarea unei *acțiuni colective* trebuie să țină seama de dialectica dispozițiilor și a ocaziilor care este efectuată în fiecare agent singular, fie el mobilizator sau mobilizat (histerezis-ul habitusurilor fiind, fără îndoială, unul din fundamentele decalajului dintre ocazii și dispozițiile de a profita de ele, care provoacă ocaziile ratate și îndeosebi neputința, observată adesea, de a gîndi crizele istorice în funcție de categoriile de percepție și de gîndire, altele decît cele din trecut, fie el revoluționar); el trebuie să țină seama de asemenea de *orchestrarea obiectivă* care se stabilește între dispoziții obiectiv coordonate pentru că sînt ordonate la necesități obiective, parțial sau total identice. Este adevărat că este extrem de periculos să se conceapă acțiunea colectivă asupra modelului de acțiune individuală ignorîndu-se tot ce datorează ea logicii relativ autonome a instituțiilor de mobilizare (cu istoria lor proprie, organizarea lor specifică etc.) și situațiilor instituționalizate sau nu în care ea operează.

Sociologia îi tratează ca fiind identici pe toți indivizii biologici care, fiind produsul acelorași condiții obiective, sînt dotați cu aceleași habitusuri: clasă de condiții de existență și de condiționări identice sau asemănătoare, clasa socială (în sine) este inseparabil o clasă de indivizi biologici dotată cu același habitus ca sistem de dispoziții comun tuturor produselor acelorași condiționări. Dacă este exclus ca *toți* membrii aceleiași clase (sau chiar doi dintre ei) să fi trecut prin *aceleași experiențe și în aceeași ordine*, este sigur că orice membru al aceleiași clase are șanse mai mari decît orice membru dintr-o

dispus să simbolizeze pretutindeni integrarea grupului și să o consolideze simbolizînd-o.

altă clasă de a se fi confruntat cu situațiile cele mai frecvente pentru membrii acestei clase: structurile obiective pe care știința le percepe sub forma unor probabilități de acces la bunuri, servicii și puteri inculcă, prin experiențele mereu convergente care-i conferă *fizionomia* unui mediu social, cu carierele sale „închise", „locurile" sale inaccesibile sau ale sale „orizonturi astupate", acest soi de „artă de a estima verosimilitudinile", cum spunea Leibniz, adică de a anticipa viitorul obiectiv, sens al realității sau al realităților care este fără îndoială principiul cel mai bine ascuns al eficacității lor.

Pentru a defini raporturile dintre habitusul de clasă și habitusul individual (indisociabil de individualitatea organică, dată imediat percepției imediate – *intuitus personae* – și social desemnată și recunoscută – nume propriu, personalitate juridică etc.), am putea să considerăm habitusul de clasă (sau de grup), adică habitusul individual în ceea ce exprimă sau reflectă clasa (sau grupul), ca pe un sistem subiectiv dar neindividual de structuri interiorizate, scheme comune de percepție, de concepție și de acțiune, care constituie condiția oricărei obiectivări și a oricărei apercepții, și să bazăm concertarea obiectivă a practicilor și unicitatea concepției despre lume pe impersonalitatea și substituabilitatea perfecte ale practicilor și concepțiilor singulare. Dar aceasta ar însemna să considerăm toate practicile sau reprezentările produse după scheme identice impersonale și interschimbabile, în maniera intuițiilor singulare ale spațiului care, dacă-l credem pe Kant, nu reflectă nici una din particularitățile eului empiric. De fapt, este o relație de *omologie*, adică de diversitate în omogenitatea care reflectă diversitatea în omogenitatea caracteristică condițiilor lor sociale de producere, care unește habitusurile singulare ale diferiților membri ai aceleiași clase: *fiecare sistem individual de dispoziții* este o *variantă structurală* a celorlalte, în care se exprimă singularitatea poziției în interiorul clasei și al traiectoriei. Stilul „personal", adică această marcă deosebită pe care o poartă toate produsele aceluiași habitus, practici sau opere, nu este decît o *diferență* față de *stilul* unei epoci sau al unei clase, astfel încît trimite la stilul comun nu numai prin conformitate cu maniera lui Fidias

care, potrivit lui Hegel, nu avea „manieră", ci și prin diferența care face „maniera".

Principiul diferențelor dintre habitusurile individuale constă în singularitatea *traiectoriilor sociale*, cărora le corespund serii de determinări ordonate cronologic și care nu se pot reduce unele la altele: habitusul care structurează, în fiecare clipă, în funcție de structurile produse de experiențele anterioare, experiențele noi care afectează aceste structuri în limitele definite de puterea lor de selecție realizează o integrare unică, dominată de primele experiențe.[13] Ponderea deosebită a experiențelor primitive rezultă într-adevăr în principal din faptul că habitusul tinde să-și asigure propria constanță și propria sa apărare împotriva schimbării prin selecția pe care o operează între informațiile noi, respingînd, în caz de expunere fortuită sau forțată, informațiile capabile să pună la îndoială informația acumulată, și mai ales defavorizînd expunerea la asemenea informații: să ne gîndim, de exemplu, la omogamia ca paradigmă a tuturor „opțiunilor" prin care habitusul tinde să favorizeze experiențele menite să îl consolideze (precum faptul, empiric atestat, că tindem să vorbim despre politică cu persoane de aceeași opinie). Prin „opțiunea" sistematică pe care o operează între locurile, evenimentele, persoanele susceptibile să fie *frecventate*, habitusul tinde să se pună la adăpost de crize și de punerile critice sub semnul întrebării, asigurîndu-și un *mediu* la care este pe cît de pre-adaptat cu putință, adică un univers relativ constant de situații destinate să-i întărească dispozițiile oferind piața cea mai favorabilă produselor sale. Și, încă o dată, în proprietatea cea mai paradoxală a habitusului, *principiu neales al tuturor „alegerilor"*, rezidă soluția la paradoxul informației necesare pentru a evita informația: schemele de percepție și de apreciere a habitusului care se află la originea tuturor strategiilor de evitare sînt, în mare parte, produsul unei evitări inconștiente și nedorite, fie că rezultă automat din condițiile de existență (ca

[13] Este ușor de văzut că numărul infinit de combinații în care pot intra variabilele asociate cu traiectoriile fiecărui individ și ascendența din care a ieșit acesta pot da socoteală de infinitatea diferențelor singulare.

cel care este efectul segregației spațiale), fie că a fost produs de o intenție strategică (precum cea care vizează să îndepărteze „proastele anturaje" sau „lecturile proaste"), dar a cărei responsabilitate revine adulților înșiși fasonați în aceleași condiții.

Chiar cînd apar ca realizarea unor scopuri explicite, strategiile care permit să se facă față unor situații neprevăzute și mereu reînnoite pe care le produce habitusul nu sînt decît în aparență determinate de viitor: dacă ele par orientate de anticiparea propriilor lor consecințe, încurajînd astfel iluzia finalistă, în realitate, tinzînd întotdeauna să reproducă structurile obiective al căror produs sînt, ele sînt determinate de condițiile anterioare ale producerii principiului lor de producere, adică de viitorul deja născut de practicile trecute, identice sau substituibile, care coincide cu viitorul lor în măsura și *numai în măsura* în care structurile în care funcționează ele sînt identice sau omoloage cu structurile obiective al căror produs sînt. Astfel, de exemplu, în interacțiunea dintre doi agenți sau grupuri de agenți dotați cu aceleași habitusuri (fie A și B), lucrurile se petrec ca și cum acțiunile fiecăruia dintre ei (fie a_1 pentru A) s-ar organiza în raport cu reacțiile pe care le stîrnesc din partea oricărui agent dotat cu același habitus (fie b_1 reacția lui B la a_1); ca urmare, ele implică în mod obiectiv anticiparea reacției pe care aceste reacții le stîrnesc la rîndul lor (fie a_2 reacția la b_1). Însă descrierea teleologică, singura care îi convine unui „actor rațional" care are o informație perfectă despre preferințele și competența celorlalți actori, și potrivit căreia fiecare acțiune ar avea drept scop să facă posibilă reacția la reacția pe care o stîrnește (individul A făcînd o acțiune a_1, un dar de exemplu, pentru a-l determina pe individul B să producă acțiunea b_1, un contra-dar, și a fi astfel în măsură să îndeplinească acțiunea a_2, supralicitare în donație), este la fel de naivă ca descrierea mecanicistă care ar face din acțiune și din ripostă tot atîtea momente ale unei secvențe de acțiuni programate produse de un dispozitiv mecanic.[14] Habitusul conține soluția la paradoxurile sensului obiec-

[14] Pentru a măsura dificultățile de care se lovea o teorie mecanicistă despre practică percepută ca reacție mecanică, determinată direct de

tiv fără intenție subiectivă: el se află la originea acestor înlănțuiri de „lovituri" care sînt obiectiv organizate ca strategii, fără a fi produsul unei veritabile intenții strategice – ceea ce ar presupune cel puțin ca ele să fie percepute ca o strategie printre altele posibile.[15] Dacă fiecare din momentele secvenței de acțiuni ordonate și orientate care constituie strategiile obiective poate părea determinat de anticiparea viitorului și îndeosebi a *propriilor sale consecințe* (ceea ce justifică folosirea conceptului de strategie) este pentru că practicile pe care le produce habitusul și care sînt comandate de condițiile anterioare de producere a principiului lor generator sînt dinainte adaptate la condițiile obiective, de fiecare dată cînd condițiile în care funcționează habitusul au rămas identice – sau asemănătoare – cu condițiile în care a fost constituit, ajustarea la condițiile obiective, reușită perfect și imediat, procurînd iluzia completă a finalității sau, *ceea ce este același lucru*, a mecanismului autoreglat.

Prezența trecutului în acest soi de falsă anticipare a viitorului pe care-l anticipează habitusul nu se vede, paradoxal, niciodată atît de bine ca atunci cînd sensul viitorului probabil

condițiile antecedente și reductibilă în totalitate la funcționarea mecanică a unor montaje prealabile, pe care ar trebui de altfel să le presupunem în număr infinit, ca și configurațiile fortuite de stimuli capabili să le declanșeze din afară, ar fi suficient să evocăm întreprinderea măreață și disperată a acestui etnolog care, înarmat cu un lăudabil curaj pozitivist, înregistrează 480 de unități elementare de comportament în 20 de minute de observare a activității soției sale aflate în bucătărie, evaluînd la 20000 pe zi și pe actor, deci la mai multe milioane pe an pentru un grup de mai multe sute de clase de actori, „episoadele" pe care ar trebui să le trateze știința (cf. M. Harris, *The Nature of Cultural Things*, New York, Random House, 1964, pp. 74-75).

[15] Strategiile cele mai rentabile sînt cel mai adesea cele pe care le produce, în afara oricărui calcul, și cu iluzia sincerității celei mai „autentice", un habitus obiectiv ajustat la structurile obiective; aceste strategii fără calcul strategic le procură acelora despre care abia putem spune că sînt autorii lor un beneficiu secundar ca importanță, aprobarea socială care este asigurată aparenței de dezinteresare.

este dezmințit și cînd dispoziții prost ajustate la șansele obiective din cauza unui efect de histerezis (este exemplul lui Don Quijote, la Mark) primesc sancțiuni negative pentru că mediul cu care se confruntă realmente este prea îndepărtat de cel în care ele sînt ajustate obiectiv.[16] Într-adevăr, remanența, sub forma habitusului, a efectului condiționărilor primare, explică de asemenea cazurile în care dispozițiile funcționează *în contratimp* și în care practicile sînt obiectiv neadaptate la condițiile prezente pentru că sînt ajustate obiectiv la condiții trecute sau abolite. Tendința de a persevera în ființa lor, pe care grupurile o datorează, printre alte motive, faptului că agenții care le compun sînt dotați cu dispoziții durabile, capabile să supraviețuiască unor condiții economice și sociale produse chiar de ele, poate sta la originea neadaptării, ca și a adaptării, a revoltei ca și a resemnării.

Este suficient să evocăm alte forme de relație posibile între dispoziții și condiții pentru a vedea în ajustarea anticipată a habitusului la condițiile obiective un „caz particular al posibilului" și a evita astfel *să universalizăm* în mod inconștient modelul de relație cvasicirculară de reproducere cvasiperfectă care are valoare completă numai în cazul în care condițiile de producere a habitusului și condițiile fracționării sale sînt identice sau omotetice. În acest caz particular, dispozițiile inculcate în mod durabil de condițiile obiective și de o acțiune pedagogică ajustată în mod tendențial la aceste condiții tind să producă practici obiectiv compatibile cu aceste condiții și așteptări dinainte adaptate la cerințele lor obiective (*amor fati*).[17] În con-

[16] Conflictele între generații opun nu clase de vîrstă separate prin proprietăți de natură, ci habitusuri produse potrivit unor *moduri de generare* diferite, adică prin condiții de existență care, impunînd definiții diferite ale imposibilului, posibilului și probabilului, îi fac pe unii să resimtă ca naturale sau rezonabile practici sau aspirații pe care alții le resimt ca de neconceput sau scandaloase ori invers.

[17] În literatura psihologică găsim cîteva exemple de tentative de a verifica direct această relație (cf. E. Brunswik *Systematic and representative design of psychological experiments*, in J. Neymen (ed.), *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics*

secință, ele tind să asigure, în afara oricărui calcul rațional și a oricărei estimări conștiente a șanselor de reușită, corespondența imediată între probabilitatea *a priori* sau *ex ante* care este acordată unui eveniment (cu sau fără acompaniamentul unor experiențe subiective ca speranțele, așteptările, temerile etc.) și probabilitatea *a posteriori* sau *ex post* care poate fi stabilită pornind de la postulatul (tacit) că există o „relație de cauzalitate inteligibilă", după cum spune Max Weber, între șansele genetice („tipice") „care există în medie în mod obiectiv" și „așteptările subiective"[18] – și, de exemplu, între investițiile sau propensiunea de a investi și rata profitului scontat sau realmente obținut în trecut – dau socoteală, destul de exact, de practicile care nu au ca principiu cunoașterea șanselor obiective.

Reamintind că acțiunea rațională, orientată „în mod judicios" în funcție de ceea ce este „obiectiv valabil"[19], este aceea care „s-ar fi derulat dacă actorii ar fi avut cunoștință de toate circumstanțele și de toate intențiile particularilor"[20], adică de ceea ce este „valabil pentru savant", singurul în măsură să construiască prin calcul sistemul de șanse obiective la care ar trebui să se ajusteze o acțiune îndeplinită în perfectă cunoștință de cauză, Max Weber arată clar că modelul pur al acțiunii raționale nu poate fi considerat ca o descriere antropologică a practicii. Și nu numai pentru că agenții reali nu dețin decît în mod excepțional *informația completă* și arta de a o aprecia pe care ar presupune-o o acțiune rațională. În afara cazului excepțional în care sînt întrunite condițiile (economice și culturale) ale acțiunii raționale orientate de cunoașterea profiturilor

and Probability, Berkeley Univ. of California Press, 1949, pp. 143-202; M.G. Preston și P. Baratta, *An experimental study of the action-value of an uncertain income*, „American Journal of Psychology" (61), 1948, pp. 183-193; F. Attneave, *Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency*, „Journal of Experimental Psychology", 46 (2), 1953, pp. 81-86).

[18] Cf. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1963, p. 348.

[19] M. Weber, *op. cit.*, pp. 335-336.

[20] M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, t. I, p. 6.

susceptibile a fi asigurate de diferitele piețe, practicile depind nu de șansele medii de profit, noțiune abstractă și ireală, care nu există decît prin calcul, ci de șansele specifice pe care le are un agent singular sau o clasă de agenți în funcție de capitalul său înțeles, sub raportul avut în vedere aici, ca instrument de însușire a șanselor teoretic oferite tuturor.

Teoria economică, care nu cunoaște decît „răspunsurile" raționale ale unui agent nedeterminat și interschimbabil la „ocaziile potențiale" (*responses to potential opportunities*) sau, mai precis, la șanse medii (ca „ratele medii ale profitului" asigurate de diferitele piețe), convertește legea imanentă a economiei în normă universală a practicii economice convenabile: ea ascunde prin aceasta faptul că habitusul „rațional" care este condiția unei practici economice conforme este produsul unei condiții economice particulare, aceea pe care o definește posesia capitalului economic și cultural necesar pentru a prinde efectiv „ocaziile potențiale" oferite în mod formal tuturor; și, de asemenea, faptul că aceleași dispoziții, adaptîndu-i pe cei mai nevoiași din punct de vedere economic și cultural la condiția specifică al căror produs sînt și contribuind în același timp la a face improbabilă sau imposibilă adaptarea lor la exigențele generice ale cosmosului economic (în materie de calcul sau de prognoză, de exemplu), îi determină să accepte sancțiunile negative ce rezultă din această inadaptare, adică condiția lor defavorizată. Pe scurt, arta de a estima și de a profita de șanse, aptitudinea de a devansa viitorul printr-un fel de inducție practică sau chiar de a juca posibilul contra probabilului printr-un risc calculat sînt tot atîtea dispoziții care nu pot fi dobîndite decît în anumite condiții, adică în anumite condiții sociale. Ca și propensiunea de a investi sau spiritul de întreprindere, informația economică este funcție a puterii asupra economiei: aceasta pentru că propensiunea de a o dobîndi depinde de șansele de utilizare reușită și pentru că șansele de a o dobîndi depind de șansele de a o utiliza cu succes; și, de asemenea, pentru că, departe de a fi o simplă capacitate tehnică dobîndită în anumite condiții, competența economică, ca orice competență (lingvistică, politică etc.) este o putere tacit recunoscută a acelora care au o putere asupra economiei sau, așa cum spune chiar cuvîntul, un fel de atribut statutar.

Numai în experiența imaginară (cea a basmului, de exemplu), care neutralizează sensul realităților sociale, lumea socială îmbracă forma unui univers de posibile la fel de posibile pentru orice subiect posibil. Agenții se determină în raport cu *indici concreți* ai accesibilului și inaccesibilului, „pentru noi" și „nu pentru noi", diviziune la fel de fundamentală și de fundamental recunoscută ca cea care separă sacrul de profan. *Drepturile de preempțiune asupra viitorului* pe care le definește dreptul și monopolul anumitor posibili pe care îi asigură acesta nu sînt decît forma explicit garantată a întregului ansamblu de *șanse însușite* prin care raporturile de forță prezente se proiectează asupra viitorului, comandînd în schimb dispozițiile prezente și îndeosebi dispozițiile cu privire la viitor. De fapt, raportul practic pe care un agent particular îl întreține cu viitorul și care comandă practica lui prezentă se definește în relația dintre, pe de o parte, habitusul său și îndeosebi structuri temporale și dispoziții față de viitor care s-au constituit în timp dintr-o relație particulară cu un univers particular de probabili, și, pe de altă parte, o stare determinată a șanselor care îi sînt acordate în mod obiectiv de lumea socială. *Raportul cu posibilii este un raport cu puterile*, iar sensul viitorului probabil se constituie în relația prelungită cu o lume structurată după categoria posibilului (pentru noi) și a imposibilului (pentru noi) din ceea ce este însușit dinainte de către ceilalți și de la alții și din ceea ce ni se atribuie dinainte. Principiu al unei percepții selective a indicilor destinați mai degrabă să-l confirme și să-l întărească decît să-l transforme și matrice generatoare de răspusuri adaptate dinainte la toate condițiile obiective identice sau omologe condițiilor (trecute) ale producerii sale, habitusul se determină în funcție de un viitor probabil pe care îl devansează și la a cărui apariție contribuie pentru că îl citește direct în *prezentul lumii prezumate*, singurul pe care îl poate cunoaște[21] vreodată. Prin aceasta, el se află la temelia a ceea ce Marx numește „cererea efectivă"[22] (în opoziție cu „cererea fără efect", bazată pe nevoie și dorință), raport realist cu posibilii, care își găsește baza și în același timp limitele în *putere* și care, ca dispoziție ce include referirea la aceste condiții (sociale) de achiziționare și de realizare, tinde să se ajusteze la șansele obiective ale satisfacerii nevoii sau dorinței, înclinînd să trăiască „potrivit gusturilor sale", adică „conform condiției sale", cum spune maxima tomistă, și să devină astfel complicele proceselor care tind să realizeze probabilul.

[21] Exemplu-limită al unei asemenea anticipări, emoția este o prezentificare halucinantă a lui *în viitor* care, așa cum dovedesc reacțiile corporale, absolut identice cu cele ale situației reale, duc la trăirea ca pe ceva deja prezent sau chiar deja trecut, deci necesar, inevitabil – „am murit", „m-am dus" etc. – a unui viitor suspendat încă, aflat în suspensie.

[22] K. Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique*, in *Oeuvres, Economie*, II, Paris, Gallimard, 1968 (Pléiade), p. 117.

Capitolul 4
Credința și corpul

Țintă cvasicorporală a lumii, care nu presupune nici o reprezentare, nici a corpului și nici a lumii, și încă și mai puțin a relației lor, imanentă în lumea prin care lumea își impune iminența, lucruri de făcut sau de spus, care comandă direct gestul sau cuvîntul, simțul practic orientează „opțiuni" care, deși nu sînt deliberate, nu sînt mai puțin sistematice și care, fără a fi ordonate și organizate în raport cu un scop, nu sînt mai puțin purtătoare a unui fel de finalitate retrospectivă. Formă deosebit de exemplară a simțului practic ca ajustare anticipată la cerințele unui domeniu, ceea ce limbajul sportiv numește „simțul jocului" (ca „simț al plasării", artă de „a anticipa" etc.) dă o idee destul de exactă despre întîlnirea cvasimiraculoasă dintre habitus și un domeniu, dintre istoria incorporată și istoria obiectivată, care face posibilă *anticiparea* cvasiperfectă a viitorului înscris în toate configurațiile concrete ale unui spațiu de joc. Produs al experienței de joc, deci al structurilor obiective ale spațiului de joc, simțul jocului este ceea ce face ca jocul să aibă un sens subiectiv, adică o semnificație și o rațiune de a fi, dar și o direcție, o orientare, un viitor, pentru cei care participă la el și care recunosc prin aceasta mizele (este *iluzia* în sensul de investire în joc și în mize, de *interes* pentru joc, de aderare la ceea ce presupune – *doxa* – jocul). Și de asemenea un sens obiectiv, din cauză că sensul viitorului probabil pe care îl dă stăpînirea practică a realităților specifice constitutive ale economiei unui domeniu este principiul unor practici *raționale*, adică legate printr-o relație inteligibilă de condițiile efectuării lor, și de asemenea între ele, deci imediat dotate cu sens și rațiune de a fi pentru orice individ dotat cu simțul jocului (de unde efectul de validare consensuală care întemeiază credința colectivă în joc și în fetișurile sale). Pentru că apartenența nativă la un domeniu implică simțul jocului ca artă de a anticipa practic viitorul inclus în prezent, tot ceea ce se petrece aici pare rațional, adică dotat cu sens și obiectiv orientat într-o direcție judicioasă. Și, de fapt, este suficient să suspendăm aderarea la joc pe care o impune simțul jocului pentru a arunca în absurd lumea și acțiunile care se petrec în ea și pentru a face să apară întrebări în legătură cu sensul lumii și al existenței pe care nu le punem niciodată cînd sîntem prinși de joc, întrebări de estet închis în imediat sau de spectator plictisit: este exact efectul pe care-l produce romanul atunci cînd se dorește oglindă, contemplare pură și cînd, pulverizînd acțiunile într-o serie de instantanee, distrugînd scopul, intenția care, ca fir al discursului, ar unifica reprezentarea, el reduce actele și actorii la absurd, ca acești dansatori pe care-i vedem gesticulînd în spatele unei uși cu geam fără să auzim muzica din cutare roman al Virginiei Woolf.[1] Cînd este vorba de joc, cîmpul (adică spațiul de joc, regulile de joc, mizele etc.) se dă clar drept ceea ce este, o construcție socială arbitrară și artificială, un artefact care se vădește ca atare în tot ceea ce definește *autonomia* sa, reguli explicite și specifice, spațiu și timp strict delimitate și extraordinare; iar intrarea în joc ia forma unui cvasicontract care uneori este explicit evocat (jurămînt olimpic, chemare la *fair play* și, mai ales, prezența unui arbitru) sau amintit acelora care „se prind în joc" într-o asemenea măsură încît uită că este vorba de un joc („e doar un joc"). Dimpotrivă, în cazul cîmpurilor sociale, care, fiind produsul unui lung și lent proces de autonomizare, sînt, dacă se poate spune așa, jocuri în sine și nu pentru sine, nu intri în joc printr-un act conștient, te naști în joc, odată cu jocul, iar raportul de credință, de *illusio*, de investire este cu atît mai total, mai necondiționat, cu cît se ignoră ca atare. Cuvintele lui Claudel „a cunoaște înseamnă a te naște odată cu" se aplică aici din plin, iar lungul proces dialectic, descris adesea ca „vocație", prin care „ne obișnuim" cu lucrul din care sîntem făcuți și „alegem" lucruri prin care sîntem aleși și la capătul căruia diferitele

[1] Cf. M. Chastaing, *La philosophie de Virginia Woolf*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 157-159.

cîmpuri își asigură agenții dotați cu habitusul necesar bunei lor funcționări, este pentru învățarea unui joc aproximativ ceea ce este cunoașterea limbii materne pentru învățarea unei limbi străine: în ultimul caz, o dispoziție deja constituită se înfruntă cu o *limbă percepută ca atare*, adică sub forma unui joc arbitrar, constituit explicit ca atare sub forma unor gramatici, reguli, exerciții predate în mod expres de instituții special amenajate în acest scop; în cazul învățării primare, se învață în același timp să se vorbească limbajul (care nu se prezintă niciodată decît în act, în cuvîntul propriu sau altul) și a gîndi în acest limbaj (mai degrabă decît *odată cu* acest limbaj). Ignorarea a tot ceea ce este tacit acordat prin *investirea* în cîmp și *interesul* pe care-l purtăm însăși existenței și perpetuării sale, pentru tot ceea ce se joacă aici, și inconștiența presupunerilor negîndite pe care le produce și reproduce jocul fără încetare, reproducînd astfel condițiile propriei sale perpetuări, sînt cu atît mai totale cu cît intrarea în joc și învățările asociate acestuia au fost efectuate mai insensibil și mai demult, limita fiind bineînțeles să te naști în joc, să te naști odată cu jocul.

Credința este deci constitutivă apartenenței la un cîmp. În forma sa cea mai desăvîrșită, deci cea mai *naivă*, adică în cazul apartenenței natale, indigene, originare, ea se opune diametral „credinței pragmatice" de care vorbește Kant în *Critica rațiunii pure*, aderare prin decizie acordată, pentru nevoile acțiunii, unei propuneri nesigure (potrivit paradigmei carteziene a călătorilor rătăciți în pădure care respectă o decizie arbitrară). Credința practică este dreptul de intrare pe care-l impun tacit toate cîmpurile, nu numai sancționîndu-i și excluzîndu-i pe cei care distrug jocul, ci făcînd astfel încît, practic, operațiile de selectare și de formare a noilor aderenți care intră în el (riturile de trecere, examenele etc.) să fie de natură să obțină ca aceștia să acorde presupunerilor fundamentale ale cîmpului aderarea lor nediscutată, prereflexivă, naivă, nativă, care definește doxa ca credință originară.[2] Actele nenumărate de recunoaștere care sînt

[2] Termenul de *obsequium*, pe care-l folosea Spinoza pentru a defini această „voință constantă", produsă de condiționare, prin care „statul

moneda aderării constitutive a apartenenței și unde se produce continuu necunoașterea colectivă sînt în același timp condiția și produsul funcționării cîmpului și reprezintă deci tot atîtea *investiții* în întreprinderea colectivă de creare a capitalului simbolic care nu se poate împlini decît dacă logica funcționării cîmpului ca atare rămîne necunoscută. Înțelegem că nu se intră în acest cerc magic printr-o hotărîre instantanee a voinței, ci numai prin naștere sau printr-un lent proces de cooptare și de inițiere care echivalează cu o a doua naștere.

Nu putem *trăi* realmente credința asociată cu condiții de existență profund diferite, mai precis cu alte jocuri și alte mize, și cu atît mai puțin nu le putem da altora mijlocul de a o retrăi numai prin virtutea discursului. Este corect să spunem în acest caz, cum facem uneori în fața evidenței ajustării reușite la condiții de existență percepute ca intolerabile: „trebuie să te fi născut aici". Toate eforturile etnologilor de a fi fascinați sau încîntați de vrăjile sau mitologiile altora nu au decît interesul, oricît de generoși ar fi ei uneori, de a realiza, prin voluntarismul lor, toate antinomiilor hotărîrii de a crede, care fac din credința decizorie o creație continuă a relei-credințe și a jocului dublu (sau eului dublu). Cei care vor să creadă cu credința celorlalți se condamnă să nu recupereze nici adevărul obiectiv, nici experiența subiectivă a credinței: ei nu știu nici să profite de *excluderea* lor pentru a constitui ca atare domeniul în care se produce credința și pe care apartenența interzice să-l obiectiveze,

ne fasonează pentru uzul său, care îi permite să se conserve" (A. Matheron, *Individu et société chez Spinoza*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 349), ar putea fi rezervat pentru a desemna mărturiile publice de *recunoaștere* pe care orice grup le cere de la membrii săi (îndeosebi în operațiile de cooptare), adică tributurile simbolice așteptate de la indivizi în schimburile care se stabilesc în orice grup între indivizi și grup: pentru că, la fel ca și în cazul donației, schimbul este pentru sine scopul său, omagiul pe care-l cere grupul se reduce în general la fleacuri, adică la ritualuri simbolice (rituri de trecere, ceremonialuri de politețe etc.), la formalități și formalisme a căror îndeplinire „nu costă nimic" și care par atît de „firesc" exigibile („e un fleac...", „n-o să-l coste mult să...") încît abținerea are valoare de sfidare.

constituind astfel condiţiile credinţei, nici să profite de apartenenţa lor la alte domenii, precum domeniul ştiinţei, pentru a obiectiva jocurile în care se produc propriile lor credinţe, propriile lor investiri, şi a-şi însuşi realmente, prin această obiectivare participativă, experienţele echivalente acelora pe care trebuie să le descrie, deci instrumentele indispensabile pentru a face o descriere corectă şi a unora şi a celorlalte[3].

Credinţa practică nu este o „stare sufletească" sau, mai puţin încă, un fel de aderare decizorie la un corp de dogme şi de doctrine instituite („credinţele"), ci, dacă ni se permite expresia, o *stare corporală*. Doxa originară este această relaţie de aderare imediată care se stabileşte în practică între un habitus şi un domeniu cu care este în acord, această experienţă mută a lumii ca înţelegîndu-se de la sine ce procură un simţ practic. Credinţa în acte, inculcată prin învăţările primare care, potrivit unei logici tipic pascaliene, tratează corpul ca pe un gîndeşte-prost, ca pe un automat „care antrenează spiritul fără ca acesta să se gîndească" şi în acelaşi timp ca pe un depozit în care sînt conservate valorile cele mai preţioase, este forma prin excelenţă a acestui mod de gîndire oarbă sau simbolică (*cogitatio caeca vel symbolica*) de care vorbeşte Leibniz gîndindu-se mai întîi la algebră[4] şi care este produsul unor dispoziţii cvasicorporale, scheme operatorii, analoage ritmului unui vers ale cărui cuvinte s-au pierdut, sau firului unui discurs care se improvizează, procedee

[3] Etnologul ar vorbi mult mai bine despre credinţele şi riturile celorlalţi dacă ar începe prin a deveni stăpînul şi posesorul propriilor sale rituri şi credinţe, fie că este vorba de cele care sînt împlîntate în pliurile corpului său şi de turnurile limbajului său, fie de cele care obsedează însăşi practica sa ştiinţifică, notele sale profilactice sau referirile sale de exorcizare, fără a mai vorbi de cultul său pentru *founding fathers* şi alţi strămoşi eponimi, şi în care s-ar aminti cel puţin că mizele din afară cele mai derizorii pot deveni, în anumite condiţii, probleme de viaţă sau de moarte.

[4] „Acest gen de gîndire pe care o numesc de obicei *oarbă* sau *simbolică* ne serveşte în algebră, în aritmetică şi chiar aproape peste tot" (Leibniz, *Medidationes de cognitione, veritate et ideis*, *Opuscula philosophica selecta*, Paris, Boivin, 1959, p. 3).

ce se pot transpune, turnuri, trucuri, lovituri sau şiretlicuri care generează prin virtutea transferului nenumărate metafore practice, fără îndoială aproape la fel de „goale de percepţie şi de sentimente"[5] ca şi „gîndurile surde" ale specialistului în algebră. Simţul practic, necesitatea socială devenită natură, convertit în scheme motorii şi în automatisme corporale, este ceea ce face ca practicile, în şi prin ceea ce rămîne obscur în ele pentru producătorii lor şi prin care se trădează principiile transsubiective ale producerii lor, să fie *raţionale*, adică să sălăşluiască în ele un sens comun. Deoarece agenţii nu ştiu niciodată complet ce fac, ceea ce fac are mai mult sens decît ştiu ei.

Toate ordinile sociale profită sistematic de dispoziţia corpului şi a limbajului, care trebuie să funcţioneze ca depozite de gîndire amînate, care vor putea fi declanşate la distanţă şi cu întîrziere prin simplul fapt de a repune corpul într-o postură globală potrivită *să evoce* sentimente şi gînduri care-i sînt asociate, în una din aceste stări inductoare ale corpului care, aşa cum ştiu actorii, fac să apară stări sufleteşti. Astfel, atenţia acordată *punerii în scenă* în marile ceremonii colective se inspiră nu numai din grija (evidentă, de exemplu, în aparatul serbărilor baroce) de a da o reprezentaţie solemnă grupului, ci şi, cum arată atîtea folosiri ale dansului şi cîntecului, din intenţia, fără îndoială mai obscură, de a ordona gîndurile şi de *a sugera* sentimente prin ordonarea riguroasă a practicilor, dispoziţia reglată a trupurilor şi îndeosebi prin expresia corporală a afectului, rîsete sau lacrimi. Eficacitatea simbolică şi-ar putea găsi principiul în puterea pe care o dă asupra celoralţi şi în special asupra corpului şi a credinţei lor, capacitatea colectiv recunoscută de a acţiona, prin mijloace foarte diverse, asupra montajelor verbo-motoare celor mai profund înrădăcinate, fie pentru a

[5] Leibniz, *Nouveaux Essai*, II, cap. XXI, §34 (Ed. Janet, I, p. 163). „Ce nevoie este, mai spunea Leibniz, să ştim mereu cum facem ceea ce facem? Sărurile, metalele, plantele, animalele şi o mie de alte corpuri însufleţite sau neînsufleţite ştiu oare cum se face ceea ce fac ele, şi au oare nevoie să ştie? Trebuie oare ca o picătură de ulei sau de grăsime să înţeleagă geometria pentru a se rotunji la suprafaţa apei?" (Leibniz, *Théodicée*, Ed. Janet, I, p. 401).

le neutraliza, fie pentru a le reactiva, făcîndu-le să funcţioneze mimetic.

Am putea spune, deformînd cuvintele lui Proust, că picioarele, braţele sînt pline de imperative amorţite. Şi n-am mai termina să enumerăm valorile făcute trup, prin transsubstanţierea pe care o operează convingerea clandestină a unei pedagogii implicite, capabile să inculce o întreagă cosmologie, o etică, o metafizică, o politică, prin injoncţiuni la fel de nesemnificative ca „stai drept" sau „nu ţine cuţitul cu stînga", şi să înscrie în detaliile în aparenţă cele mai nesemnificative ale *ţinutei, atitudinii* sau *manierelor* corporale şi verbale principiile fundamentale ale arbitrariului cultural, plasate astfel în afara conştientizărilor şi a explicitării. Logica transferului unor scheme, care face din fiecare tehnică a corpului un fel de *pars totalis*, predispusă să funcţioneze după paralogismul *pars pro toto*, deci să evoce în orice clipă întregul sistem din care face parte, conferă un caracter general regulilor celor mai circumscrise şi mai circumstanţiale în aparenţă. Şiretenia raţiunii pedagogice constă tocmai în faptul de a smulge esenţialul sub aparenţa că cere nesemnificativul, ca respectarea formelor şi formele de respect care constituie manifestarea cea mai vizibilă şi în acelaşi timp cea mai „naturală" a supunerii faţă de ordinea stabilită sau concesiile *politeţii*, care conţin întotdeauna concesii politice.[6]

Hexisul corporal este mitologia politică realizată, *incorporată*, devenită dispoziţie permanentă, manieră durabilă de a se purta, de a vorbi, de a merge şi, prin aceasta, de *a simţi* şi *a gîndi*. Opoziţia dintre masculin şi feminin se realizează în

[6] Astfel, stăpînirea practică a ceea ce numim reguli de politeţe şi îndeosebi arta de a ajusta fiecare din formulele disponibile (de exemplu, la sfîrşitul unei scrisori) la diferitele clase de destinatari posibili presupun stăpînirea implicită, deci recunoaşterea unui ansamblu de opoziţii constitutive ale axiomaticii implicite a unei ordini politice determinate: opoziţiile dintre bărbaţi şi femei, dintre cei mai tineri şi cei mai vîrstnici, dintre personal, sau privat, şi impersonal – cu scrisorile administrative sau de afaceri – şi în sfîrşit dintre superiori, egali şi inferiori.

maniera de a se purta, de a-şi purta corpul, de a se comporta sub forma opoziţiei dintre drept şi curb (sau curbat), dintre fermitate, echitate, sinceritate (care priveşte în faţă şi face faţă şi care îşi îndreaptă privirea sau loviturile drept la ţintă) şi, pe de altă parte, reţinere, rezervă, supleţe. Aşa cum o dovedeşte faptul că majoritatea cuvintelor ce desemnează posturi corporale evocă virtuţi şi stări sufleteşti, aceste două raporturi cu corpul sînt mari cît două raporturi cu ceilalţi, cu timpul şi cu lumea, şi prin aceasta, cu două sisteme de valori. „Kabylul este ca buruiana, îi place mai mult să rupă decît să îndoaie". Pasul omului onorabil este ferm şi hotărît; mersul său, al cuiva care ştie încotro merge şi ştie că va ajunge la timp, indiferent de obstacole, se opune prin hotărîrea lui mersului şovăielnic (*thikli thamahmahth*) care anunţă nehotărîrea, promisiunea ezitantă (*awal amahmah*), teama de a se angaja (pe care o aşteptăm, dimpotrivă, din partea femeii) şi neputinţa de a-şi respecta angajamentele (*măsurat*, el se opune atît precipitării aceluia care „face paşi mari", ca un „dansator", cît şi încetinelii aceluia care „se tîrăşte"). Aceleaşi opoziţii se regăsesc în modul de a mînca: mai întîi, în felul de a ţine gura, bărbatul mîncînd cu toată gura, sincer, şi nu ca femeile, *din vîrful buzelor*, adică pe jumătate, cu rezervă, cu reţinere, dar şi în mod ascuns, ipocrit (toate *„virtuţile" dominate* fiind ambigue, întocmai ca şi cuvintele care le desemnează şi care, ca şi ele, sînt mereu gata să ia o întorsătură proastă); apoi în ritm, bărbatul onorabil netrebuind să mănînce nici prea repede, cu lăcomie şi aviditate, nici prea încet, două moduri de a ceda naturii. Bărbatul viril care merge drept la ţintă, fără ocolişuri, este şi cel care, excluzînd privirile, cuvintele, gesturile, acţiunile întortocheate, se opune şi-l priveşte în faţă pe cel pe care vrea să-l primească sau spre care se îndreaptă; mereu în alertă, pentru că este mereu ameninţat, el nu lasă să-i scape nimic din ce se petrece în jurul lui, o privire pierdută în aer sau aţintită spre pămînt fiind greşeala unui bărbat iresponsabil care nu are de ce să se teamă pentru că este lipsit de importanţă în sînul grupului său. Dimpotrivă, aşteptăm de la femeia bine crescută, care nu comite nici o grosolănie „nici cu capul, nici cu mîinile, nici cu picioarele", să meargă uşor curbată, cu ochii în

jos, păzindu-se să facă vreun gest, evitînd să privească altceva decît locul unde va pune piciorul, mai ales dacă se întîmplă să trebuiască să treacă prin fața adunării bărbaților; mersul ei trebuie să evite lascivitatea prea marcată care se obține sprijinind puternic piciorul; ea trebuie să fie mereu încinsă cu *thimeh'remth*, o bucată de stofă dreptunghiulară cu dungi galbene, roșii și negre care se poartă peste rochie, și să aibă grijă ca basmaua să nu i se desfacă, lăsînd să i se vadă părul. Pe scurt, virtutea propriu feminină, *lah'la*, pudoarea, reținerea, rezerva orientează tot trupul feminin în jos, spre pămînt, spre interior, spre casă, în timp ce excelența masculină, *nif*, se afirmă în mișcarea spre înalt, spre afară, spre ceilalți bărbați.

Pentru a explica complet numai această dimensiune a utilizării masculine și feminine a propriului corp, ar trebui să amintim întreaga diviziune a muncii între sexe și, de asemenea, diviziunea muncii sexuale. Dar ne vom limita la un singur exemplu, cel al diviziunii sarcinilor la cules de măsline, care este suficient pentru a arăta că sistemele de opoziții pe care ar fi greșit să le descriem ca pe sisteme de valori (discursul informatorilor le acordă evidența performativă a arbitrariului naturalizat: bărbatul face asta – leagă animalele –, femeia face aia) își extrag eficacitatea simbolică din retraducerea lor practică în gesturi care se înțeleg de la sine, ca cel al femeii care îi întinde bărbatului taburetul sau care merge cu cîțiva pași în urma lui. Aici, opoziția dintre drept și curb, dintre rigid și suplu, ia forma distincției dintre bărbatul drept și ridicat care face să cadă (cu bățul) și femeia curbată care adună; acest principiu practic, adică inseparabil logic și axiologic, care se enunță adesea explicit – „femeia adună ceea ce bărbatul a făcut să cadă la pămînt" – se combină cu opoziția dintre mare și mic pentru a-i lăsa femeii sarcinile josnice, inferioare, care cer supunere și suplețe, și minuțiozitate, dar și meschine („leul nu adună furnici"), ca adunatul vreascurilor care au fost tăiate de bărbat (însărcinat cu tot ce este discontinuu sau produs al discontinuității). Vedem în trecere cum o asemenea logică tinde să producă propria sa confirmare, suscitînd „vocația" pentru sarcinile cărora le ești menit, *amor fati* care întărește credința în sistemul de

clasare aflat în vigoare, făcîndu-l să apară ca bazat pe realitate – *cum de fapt și este*, din moment ce contribuie la producerea acestei realități și din moment ce raporturile sociale incorporate se prezintă cu toate aparențele naturii – și aceasta numai pentru cei cărora sistemul de clasare dominant le servește.

A califica din punct de vedere social proprietățile și mișcările corpului înseamnă deopotrivă a naturaliza opțiunile sociale cele mai fundamentale și a constitui corpul, cu proprietățile și deplasările sale, într-un operator analogic care instaurează tot felul de echivalențe practice între diferitele diviziuni ale lumii sociale, diviziuni între sexe, între clasele de vîrstă și clasele sociale sau, mai exact, între semnificațiile și valorile asociate indivizilor ce ocupă poziții practic echivalente în spațiile determinate de aceste diviziuni. Totul ne permite să presupunem îndeosebi că determinările sociale legate de o poziție determinată în spațiul social tind să fasoneze, prin raportul cu propriul corp, dispozițiile constitutive ale identității sexuale (ca mersul, modul de a vorbi etc.) și, fără îndoială, în egală măsură, înseși dispozițiile sexuale.[7]

Cu alte cuvinte, a supraîncărca cu semnificații și cu valori sociale actele elementare ale gimnasticii corporale (a merge în sus sau în jos, înainte sau înapoi etc.) și, cu totul special, aspectul propriu-zis sexual, deci biologic preconstruit, al acestei gimnastici (a pătrunde sau a fi pătruns, a fi triumfător sau învins etc.) înseamnă a inculca *sensul echivalențelor dintre spațiul fizic și spațiul social* și dintre deplasările (de exemplu, ascensiunea sau căderea) în aceste două spații și, prin aceasta, a înrădăcina structurile cele mai fundamentale ale unui grup în experiențele originare ale corpului care, cum vedem bine în emoție,

[7] Aceasta fără a exclude faptul că determinările propriu-zis biologice ale identității sexuale pot contribui la determinarea poziției sociale (favorizînd, de exemplu, dispoziții mai mult sau mai puțin apropiate de definiția stabilită a excelenței, deci, într-o societate divizată în clase, mai mult sau mai puțin favorabile ascensiunii sociale).

ia metaforele în serios.[8] Astfel, de exemplu, opoziția dintre drept și curb, a cărei funcție în diviziunea incorporată a muncii între sexe am văzut-o, stă la baza majorității *semnelor* de respect sau de dispreț pe care le folosește politețea, în multe societăți, pentru a simboliza relațiile de dominație: pe de o parte, omul lasă sau îndoaie capul sau fruntea în semn de confuzie sau supunere, lasă ochii în jos, din umilință sau din timiditate, dar și din pudoare sau rușine, privește pe sub sau peste, se îndoaie, se culcă, se supune, se înclină se înjosește, face temenele, reverențe, se degradează, se prosternează (în fața unui superior sau a unui zeu); la polul opus, privește de sus sau în ochi (privire dreaptă, înaltă sau ridică privirea sau ridică din nou capul sau fruntea, refuză să plece capul, se ridică împotrivă, face față (în sensul de a rezista), ia întîietatea. Mișcările în sus, masculine, mișcările în jos, feminine, ținuta dreaptă opusă supleței, voința de a avea prioritate, de a depăși, împotriva supunerii, opozițiile fundamentale ale ordinii sociale, atît între dominanți și dominați cît și între dominanți-dominanți și dominați-dominați, sînt întotdeauna supradeterminate sexual, ca și cum limbajul corporal al dominării și al supunerii sexuale ar fi oferit limbajului corporal și verbal al dominării și supunerii sociale principiile sale fundamentale.[9]

Din cauză că schemele clasificatoare prin care corpul este practic perceput și apreciat sînt întotdeauna dublu bazate, în diviziunea socială și în diviziunea sexuală a muncii, raportul cu corpul se specifică după sexe și forma pe care o îmbracă diviziunea muncii între sexe, în funcție de poziția ocupată în diviziunea socială a muncii: astfel, valoarea opoziției între mare și mic, care, așa cum au arătat multe experiențe, este unul din principiile fundamentale ale percepției pe care agenții o au

[8] Ca isteria, care, potrivit lui Freud, „ia literal expresia vorbită, simțind ca reală sfîșierea inimii sau palma despre care vorbește în mod metaforic un interlocutor".

[9] Opoziția dintre sexe se poate organiza, de asemenea, pe baza opoziției, utilizate intens în injuria gestuală sau verbală, dintre partea din față (a corpului), loc al diferenței sexuale, și spatele, nediferențiat sexual, în mod potențial feminin, supus.

despre corpul lor, variază potrivit sexelor, care sînt concepute ele însele în funcție de această opoziție (reprezentarea dominantă a diviziunii muncii între sexe acordînd bărbatului poziția dominantă, cea de protector, care îmbrățișează, înconjură, învăluie, supraveghează, privește de sus etc.); iar opoziția astfel specificată primește la rîndul ei valori diferite după clase, adică în funcție de forța și rigoarea cu care se afirmă aici opoziția dintre sexe, în practici sau în discursuri (de la alternativa tranșată – a fi un „tip" sau o „muiere" – pînă la continuum) și potrivit formelor pe care trebuie să le îmbrace compromisul inevitabil dintre corpul real și corpul legitim (cu proprietățile sexuale pe care i le atribuie fiecare clasă socială) pentru a se acomoda la necesitățile care sînt înscrise în condiția de clasă.

Dimensiune fundamentală a habitusului care este inseparabilă de un raport cu limbajul și cu timpul, raportul cu trupul nu se reduce la o „imagine a corpului", reprezentare subiectivă (psihologia vorbește aproape nediferențiat despre *body image* sau despre *body concept*) care ar fi constituită în esență pornind de la reprezentarea corpului produsă și trimisă de ceilalți: nu putem urma psihologia socială atunci cînd situează dialectica incorporării la nivelul *reprezentărilor*, imagine a corpului, *feed-back* descriptiv și normativ trimis de grup (părinți, egali etc.) generînd imaginea de sine (*self-image* sau *looking-glass self*), adică reprezentarea pe care un agent o are despre „efectele" sale sociale (seducție, farmec etc.) și care implică un grad determinat de stimă de sine (*self-esteem*). Mai întîi, pentru că toate schemele de percepere și de apreciere în care un grup își depozitează structurile fundamentale și schemele de expresie datorită cărora le asigură un început de obiectivare, și, prin aceasta, o consolidare, se interpun de la început între individ și corpul lui: aplicarea schemelor fundamentale la propriul corp, și îndeosebi la părțile corpului cele mai pertinente din punctul de vedere ale acestor scheme este, fără îndoială, datorată investirilor al căror obiect este corpul.[10] Dar și pentru că, și mai ales

[10] În afara tuturor verdictelor sociale aplicate direct propriului corp sau corpurilor celorlalți care, dotate cu toată violența arbitrară a unui arbi-

pentru că procesul care este achiziție, *mimesis* (sau mimetism) practic care, ca aparență, implicînd un raport global de identificare, nu are nimic dintr-o *imitație* ce presupune efortul conștient pentru reproducerea unui act, a unui cuvînt sau a unui obiect explicit constituit ca model, și procesul de reproducere care, ca reactivare practică, se opune atît unei amintiri cît și unei științe, tind să se împlinească dincoace de conștiință și de expresie, deci de distanța reflexivă pe care o presupun ele. Corpul crede în ceea ce joacă: el plînge dacă mimează tristețea. El nu reprezintă ceea ce joacă, el nu memorează trecutul, el *acționează trecutul*, și astfel anulîndu-l ca atare, îl retrăiește.[11] Ceea ce este învățat prin corp nu este ceva ce avem, ca o știință pe care o putem ține în fața noastră, ci ceva ce sîntem. Aceasta se vede îndeosebi în societățile fără scriere în care știința moștenită nu poate supraviețui decît în stare incorporată. Niciodată detașată de corpul care o duce, ea nu poate fi restituită decît cu prețul unui fel de gimnastică destinată să o evoce, *mimesis* care, așa cum nota deja Platon, implică o investire totală și o profundă identificare emoțională: așa cum observă Eric A. Havelock, de la care am împrumutat această analiză, corpul este astfel continuu amestecat în toate cunoștințele pe care le reproduce și care nu au niciodată obiectivitatea pe care o dă obiectivarea în scris și libertatea în raport cu corpul pe care o asigură.[12]

Și am putea arăta că trecerea de la un mod de conservare a tradiției bazat numai pe discursul oral la un mod de acumulare bazat pe scriere și, dincolo de aceasta, întreg procesul de raționalizare pe care îl face posibil, între altele, obiectivarea în scris, au fost însoțite de o transformare profundă a întregului raport cu corpul sau, mai exact, a utilizării corpului în producerea și reproducerea operelor culturale: aceasta se vede foarte bine în cazul muzicii, în care procesul de raționalizare așa cum îl descrie Max Weber are ca revers o adevărată „dezincarnare" a producției sau a reproducerii muzicale (care, în majoritatea timpului, nu sînt distincte), *o „dezangajare" a corpului* pe care majoritatea muzicilor arhaice îl folosesc ca pe un instrument total.

Atît timp cît munca pedagogică nu este instituită ca practică specifică și autonomă și cît timp un întreg grup și un întreg mediu structurat simbolic exercită, fără agenți specializați și fără momente specificate, o acțiune pedagogică anonimă și difuză, esențialul *modus*-ului *operandi* care definește controlul practic se transmite în practică, stării practice, fără a ajunge la nivelul discursului. Nu mimăm „modele", ci acțiunile celorlalți. Hexisul corporal vorbește imediat motricității, ca schemă posturală care este deopotrivă singulară și sistematică, pentru că este solidară cu un întreg sistem de obiecte și plină de o mulțime de semnificații și de valori sociale. Dar dacă schemele pot merge de la practică la practică fără a trece prin discurs și prin conștiință, aceasta nu înseamnă că achiziționarea habitusului se reduce la o învățare mecanică prin încercări și greșeli. Spre deosebire de o suită incoerentă de cifre care nu poate fi învățată decît prin încercări repetate, potrivit unui progres continuu și previzibil, o serie numerică se dobîndește mai ușor pentru că ea conține o structură care ne scutește de a reține mecanic totalitatea numerelor luate unul cîte unul: fie că este vorba de discursuri

trariu naturalizat, constituie facticitatea corporală ca destin („e prea înaltă pentru o fată" sau „pentru un băiat, nu e grav" – să ai o cicatrice), toate schemele și toate realizările schemelor în clasamente sociale sau ale obiectelor – unelte, ornamente etc. – divizate în masculine și feminine, bogate – de lux – sau sărace etc. vorbesc direct corpului, uneori prin mărimea sau chiar postura pe care o cere utilizarea lor convenabilă, fasonînd prin aceasta raportul cu corpul, ba chiar experiența corpului. Astfel, într-un univers care face din opoziția dintre mare (fizic, dar și social, moral) și mic principiul fundamental al diferenței dintre sexe, nu este surprinzător că, potrivit unei observații a lui Seymour Fischer, bărbații tind să se arate nesatisfăcuți de părțile corpului lor pe care le consideră „prea mici", în timp ce femeile își îndreaptă critica mai degrabă spre regiunile corpului lor care le par „prea mari".

[11] L-am putea invoca aici pe Bergson din *Matière et mémoire* care oferă, în *negativ*, importante elemente pentru o descriere a logicii proprii a practicii (de exemplu, „pantomima" și „cuvintele care se nasc" care însoțesc trecutul acționat).

[12] Cf. E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1963.

ca zicalele, proverbele, poemele gnomice, cîntecele sau enigmele, de lucruri ca uneltele, casa sau satul ori chiar de practici, jocuri, concursuri de onoare, schimburi de cadouri, rituri etc., materialul care se propune învățării este produsul sistematic al unui mic număr de principii practic coerente și, în redundanța sa infinită, el dă *rațiunea* tuturor seriilor sensibile care va fi însușită sub forma unui principiu generator de practici organizate după aceeași rațiune.[13]

Analizele experimentale ale învățării care stabilesc că „formarea sau aplicarea unui concept nu necesită sesizarea conștientă a elementelor sau a raporturilor comune implicate în exemplele particulare"[14] permit să se înțeleagă dialectica obiectivării și a încorporării la capătul căreia obiectivările sistematice ale dispozițiilor sistematice care sînt practicile și operele tind să producă la rîndul lor dispoziții sistematice: în prezența unor serii de simboluri – caractere chinezești (Hull) sau desene ce fac să varieze simultan culoarea, natura și numărul obiectelor reprezentate (Heidbreder) – distribuite în clase afectate de nume arbitrare, dar obiectiv întemeiate, chiar subiecții care nu reușesc să exprime principiul de clasificare ating scoruri superioare acelora pe care le-ar obține dacă *ar ghici la întîmplare*, dovedind prin aceasta că ajung la o stăpînire practică a schemelor clasificatoare care nu implică în nici un fel stăpînirea simbolică – adică conștiința și expresia verbală – a procedurilor folosite în mod practic. Analiza achiziționării în mediul natural a unui material structurat pe care o propune Albert B. Lord pornind de la studierea formării *guslar*-lui, armură iugoslavă pentru cai, se acordă perfect cu rezultatele experimentării: stăpînirea practică a ceea ce s-a numit „metoda formulară", adică aptitudinea de a improviza combinînd „formule", secvente de cuvinte „folosite în

[13] Dacă societățile fără scriere par să aibă o înclinație deosebită pentru jocurile structurale care îl fascinează pe etnolog, adesea este pentru scopuri mnemotehnice: omologia remarcabilă dintre structura distribuției familiilor în sat și structura distribuției mormintelor în cimitir care se observă în Kabylia (Aït Hichem, Tizi Hibel) contribuie evident la ușurarea reperării mormintelor tradițional anonime (principiilor structurale adăugîndu-li-se repere transmise în mod expres).

[14] B. Berelson și G.A. Steiner, *Human Behavior*, New York, Harcourt, Brace and World, 1964, p. 193.

mod regulat în aceleași condiții metrice pentru a exprima o idee determinată"[15], se dobîndește prin simplă familiarizare, „tot ascultînd poeme"[16] și fără ca ucenicii să aibă vreodată conștiința că o dobîndesc și, prin urmare, de a manipula o formulă sau alta sau un ansamblu de formule[17]; constrîngerile de ritm sau de metrică sînt interiorizate în același timp cu melodia și sensul, fără a fi percepute vreodată pentru ele însele.

Între învățarea prin simplă familiarizare, în care ucenicul dobîndește pe nesimțite și inconștient principiile „artei" și ale artei de a trăi, inclusiv pe acelea care nu sînt cunoscute de producătorul practicilor sau al operelor imitate, și transmiterea explicită și expresă, prin prescriere și precepte, orice societate prevede *exerciții structurale* care tind să transmită o formă sau alta de stăpînire practică: în cazul Kabyliei, enigmele și întrecerile rituale pun la încercare „sensul limbii rituale" și toate jocurile care, structurate adesea potrivit logicii pariului, sfidării sau luptei (lupta în doi sau pe grupuri, tragere la țintă etc.), cer băieților care participă să se prefacă în mod aparent că pun în aplicare schemele generatoare ale strategiilor de onoare[18]: parti-

[15] A.B. Lord, *The Singer of the Tales*, Cambridge, Harvard U.P., 1960, p. 30.

[16] A.B. Lord, *op. cit.*, p. 32.

[17] A.B. Lord, *op. cit.*, p. 24.

[18] Astfel, în jocul numit *qochra*, pe care copiii îl practică în primele zile de primăvară (la Aïn Aghbel), mingea din plută (*qochra*) pe care și-o dispută, și-o pasează și o apără este echivalentul practic al femeii; trebuie, în același timp și în funcție de caz, să se apere de ea și să o apere împotriva acelora care ar vrea să și-o însușească. La începutul partidei, cînd conducătorul jocului întreabă iar și iar „a cui fată este?", nu există nici un jucător care să accepte în mod deliberat „paternitatea" și să-i asigure protecția: o fată slăbește întotdeauna tabăra bărbaților. Trebuie deci să tragă mingea la sorți și să o primească eventual ca pe un destin: jucătorul desemnat trebuie într-adevăr să protejeze mingea împotriva tuturor celorlalți, străduindu-se să o transmită unui alt jucător, dar numai în condiții onorabile și aprobate. Cel pe care îl atinge cu crosa spunîndu-i „e fata ta" se declară învins, precum cel care este pentru moment obligatul familiei, de un rang social adesea inferior, din care și-a luat soția. În timp ce „tatăl" dorește căsătoria care îl

ciparea zilnică la schimburile de daruri și la subtilitățile lor le asigură băieților calitatea de mesageri și, în special, de intermediari între lumea feminină și lumea masculină; este observarea tăcută a discuțiilor din adunarea bărbaților, cu efectele lor de elocință, cu riturile lor, cu strategiile lor, cu strategiile lor rituale și cu utilizările lor strategice ale ritualului; sînt interacțiunile cu rudenia care duc la a acționa în toate sensurile relațiile obiective de rudenie cu prețul unor *răsturnări* care îi impun celui care se comporta aici ca nepot să se comporte dincolo ca unchi din partea tatălui și să dobîndească astfel stăpînirea schemelor de transformare care permit să se treacă de la dispozițiile legate de o poziție la cele care convin poziției inverse; sînt mutațiile lexicale și gramaticale (*eu* și *tu* putînd desemna aceeași persoană, în funcție de relația cu locutorul) prin care se dobîndește sensul interschimbabilității pozițiilor și al reciprocității, ca și a limitelor uneia și celeilalte; mai profund, sînt relațiile cu tatăl și mama care, prin disimetria lor în complementaritatea antagonistă, constituie o ocazie de a interioriza inseparabil schemele *diviziunii sexuale a muncii* și ale *diviziunii muncii sexuale*.

Dar, de fapt, toate acțiunile îndeplinite într-un spațiu și un timp structurate sînt imediat calificate în mod simbolic și funcționează ca tot atîtea exerciții structurale prin care se constituie stăpînirea practică a schemelor fundamentale. Disciplinele sociale iau forma unor discipline temporale, iar toată ordinea socială se impune în profunzimea dispozițiilor corporale printr-o manieră deosebită de a regla folosirea timpului, distribuirea în timp a activităților colective și individuale și ritmul convenabil pentru a le îndeplini.

„Nu ne hrănim cu toții din aceeași farfurie (sau cu același orz)?" „Nu ne trezim toți la aceeași oră?" Aceste formule folosite

eliberează de rolul de gardian și îi permite să intre din nou în joc, pretendenții caută conduita de prestigiu, răpirea, lovitura în forță fără contrapartidă. Cel care pierde partida este exclus din lumea bărbaților, mingea este învelită și înnodată în cămașa lui, ceea ce înseamnă că el este tratat ca o fată căreia i se face un copil.

în mod comun pentru a reafirma solidaritatea conțin o definiție implicită a virtuții fundamentale, conformitatea, al cărei revers este voința de a se singulariza. A munci cînd ceilalți se odihnesc, a rămîne acasă atunci cînd ceilalți muncesc la cîmp, a merge pe drumuri cînd acestea sînt pustii, a hoinări pe cărările unui sat cînd ceilalți dorm sau sînt la piață sînt tot atîtea conduite suspecte. „Există un moment pentru fiecare lucru" și este important să faci „fiecare lucru la timpul său" (în traducere literală, „fiecare timp la timpul său" – *kul waqth salwaqth-is*). Astfel, un bărbat conștient de răspunderile sale trebuie să fie matinal: „Cine nu încheie afacerile dimineața devreme nu le va încheia niciodată".[19] A te scula devreme pentru a scoate animalele, pentru a merge la școala coranică sau pur și simplu pentru a fi afară cu bărbații, în același timp cu bărbații, este o datorie de onoare a cărei respectare le este inculcată foarte de timpuriu băieților. Cel care știe să plece la timp va fi, după cum se cuvine, în locul dorit la momentul convenabil, fără să trebuiască să se grăbească. Este ironizat cel care se grăbește, cel care aleargă pentru a prinde pe cineva, cel care, punînd prea multă grabă în munca lui, riscă „să maltrateze pămîntul". Muncile agricole, *horia erga*, cum spuneau grecii, sînt definite atît în funcție de ritmul cît și de momentul lor.[20] Sarcinile vitale, ca aratul și semănatul, le revin celor care sînt capabili să trateze pămîntul cu respectul pe care-l merită, să meargă spre el (*qabel*) cu un pas măsurat, ca spre un partener pe care dorești să-l primești și să-l onorezi. Asta amintește legenda (povestită de un *t'aleb* al Matmatașilor) originii orzului și a grîului. Adam era pe cale să semene grîu; Eva a venit să-i aducă farfuria. Ea l-a văzut pe Adam care semăna bob cu bob, „aranjînd la loc pămîntul" și invocîndu-l pe Dumnezeu la fiecare bob. Ea i-a reproșat că *pierde timpul*. Profitînd de faptul că soțul ei era ocupat să mănînce, ea a început să semene semințe aruncîndu-le la întîmplare și fără a invoca numele lui Dumnezeu. La recoltă, Adam a văzut pe cîmp spice ciudate, fragile, slabe ca fe-

[19] Principiu care aparține în egală măsură magiei și moralei. Se spune, de exemplu: „Lefar n-esbah' d'esbuh n-erbah', micul dejun dimineața este prima întîlnire de bun augur" (*erbah'*, a reuși, a prospera).

[20] Unul din efectele ritualizării practicilor constă tocmai în a li se atribui un timp – adică un moment, un tempo și o durată – care este relativ independent de necesitățile externe, cele ale climei, ale tehnicii sau ale economiei, conferindu-le astfel acest fel de necesitate arbitrară care definește ca pe ceva propriu arbitrariul cultural.

meia. El a numit această plantă (orzul) *châir*, „fragilă".[21] A controla momentul și mai ales timpul practicilor înseamnă a înscrie în mod durabil în corp, sub forma ritmului gesturilor sau al cuvintelor, un întreg raport cu durata, trăit ca ceva constitutiv persoanei (în maniera *gravitas* a senatorilor romani) și a contribui astfel, de exemplu, la descurajarea tuturor formelor de *cursă*, de ambiție competitivă (*thah'raymith*), menite să transforme timpul circular în timp linear, simpla reproducere în acumulare nedefinită.

Într-un asemenea univers, nu avem niciodată de-a face cu „natura", așa cum o cunoaște știința, acest fapt de cultură care este produsul istoric al unei îndelungate munci de „deziluzie". Între copii și lume se interpune întregul grup, nu numai prin punerile în gardă (*warnings*) menite să inculce teama de pericolele supranaturale[22], ci prin întreg universul de practici rituale și de discursuri, pe care îl populează cu semnificații structurate conform principiilor habitusului conform. Spațiul locuit – și în primul rînd casa – este locul privilegiat al obiectivării schemelor generatoare și, prin intermediul diviziunilor și al ierarhiilor pe care le stabilește între lucruri, între persoane și între practici, acest sistem de clasare devenit lucru inculcă și întărește continuu principiile clasării constitutive a arbitrariului cultural. Astfel, opoziția dintre sacrul drept și sacrul stîng, dintre *nif* și *h'aram*, dintre bărbat, învestit cu virtuți protectoare și fecundatoare, și femeie, deopotrivă sfîntă și încărcată cu virtuți malefice, este materializată în divizarea spațială între spațiul masculin, cu locul de adunare, piața sau cîmpul, și spațiul feminin, casa și grădina ei, refugii ale *h'aram*; și, secundar, în opoziția care, în interiorul casei înseși, distinge regiunile spațiului, obiectele și activitățile potrivit apartenenței lor la universul masculin al uscatului, focului, susului, coptului ori al zilei sau la universul feminin al umedului, apei, josului, crudului sau al

[21] Opoziția dintre grîu, masculin, și orz, feminin, pare foarte general atestată. Astfel, într-o ghicitoare relatată de un genovez se spune: „Am semănat *din cel verde* în spatele muntelui; nu știu dacă va fi grîu sau orz – copilul în pîntecul mamei".

[22] Cf. J.M.W. Whiting, *Becoming a Kwoma*, New Haven, Yale U.P., 1941, p. 215.

nopții. Lumea obiectelor, acest soi de carte în care orice lucru vorbește metaforic de toate celelalte și în care copiii învață să citească lumea, se citește cu tot corpul, în și prin mișcările și deplasările care fac spațiul obiectelor tot atît cît sînt făcute de el.[23] Structurile care contribuie la construirea lumii obiectelor se construiesc în practica unei lumi de obiecte construite potrivit acelorași structuri. Acest „subiect" născut din lumea obiectelor nu se ridică ca o subiectivitate în fața unei obiectivități: universul obiectiv este făcut din obiecte care sînt produsul unor operații de obiectivare structurate potrivit structurilor înseși pe care le aplică habitusul. Habitusul este o metaforă a lumii obiectelor care nu este ea însăși decît un cerc infinit de metafore care își răspund reciproc.

Toate manipulările simbolice ale experienței corporale, începînd cu deplasările într-un spațiu simbolic structurat, tind să impună *integrarea* spațiului corporal, a spațiului cosmic și a spațiului social gîndind în funcție de aceleași categorii, cu prețul, evident, al unui mare laxism logic, relația dintre om și lumea naturală și acțiunile complementare și opuse de ambele sexe în diviziunea muncii sexuale și în diviziunea sexuală a muncii, deci în munca de reproducere biologică și socială: de exemplu, opoziția dintre mișcarea spre în afară, spre cîmp sau spre piață, spre producție și circulația bunurilor, și mișcarea spre înăuntru, spre acumularea și consumul produselor muncii, corespunde în mod simbolic opoziției dintre corpul masculin, închis în sine și întins spre exterior, și corpul feminin, asemănător casei întunecoase, umede, pline de hrană, de ustensile și de

[23] Înseamnă că ipoteza, asociată numelui lui Arrow, a lui *learning by doing* (cf. K.J. Arrow, *The Economic Implications of learning by doing*, „The Review of Economic Studies", vol. XXIX (3), nr. 80, iunie 1962, pp. 155-173), este un caz particular al unei legi foarte generale: orice produs fabricat – începînd cu produsele simbolice, ca operele de artă, jocurile, miturile etc. – exercită, prin chiar funcționarea sa, și îndeosebi prin utilizarea care i se dă, un efect educativ care contribuie la facilitarea achiziționării dispozițiilor necesare utilizării sale adecvate.

copii, unde se intră și de unde se iese prin aceeași deschidere, inevitabil mînjit.[24]

Opoziția dintre orientarea *centrifugă*, masculină, și orientarea *centripetă*, feminină, care este principiul organizării spațiului interior al casei, stă fără îndoială și la baza relațiilor pe care le întrețin cele două sexe cu corpul lor și, mai exact, cu sexualitatea lor. Ca în orice societate dominată de valori masculine – nefăcînd excepție societățile europene, în care bărbatul este destinat politicii, istoriei sau războiului și femeia căminului, romanului și psihologiei –, raportul propriu masculin cu corpul și cu sexualitatea este cel al *sublimării*, simbolistica onoarei tinzînd deopotrivă să refuze naturii și sexualității orice expresie directă și să-i încurajeze manifestarea transfigurată sub forma vitejiei virile: bărbații, care nu au nici conștiința, nici grija orgasmului feminin și care caută în repetare mai degrabă decît în prelungirea actului sexual afirmarea potenței lor virile, știu că, prin intermediul vorbăriei feminine, deopotrivă temută și disprețuită, privirea grupului le amenință mereu intimitatea; cît despre femei, nu se poate spune, odată cu Erikson, că dominația masculină tinde „să le restrîngă conștiința verbală"[25] decît cu condiția de a înțelege prin aceasta nu că orice discurs sexual le este interzis, ci că discursul lor rămîne dominat de valorile masculine de virilitate, astfel încît orice referire la „interdicțiile" sexuale propriu feminine este exclusă din acest soi de cult agresiv și rușinos al virilității masculine.

Psihanaliza, produs deziluzionant al deziluziei lumii care tinde să constituie *ca atare* un domeniu al semnificației supradeterminat mitic, ne face să uităm că trupul propriu și trupul celuilalt nu sînt percepute niciodată decît prin unele categorii

[24] S-ar putea interpreta în aceeași logică analizele pe care le consacră Erikson populației Yurok (cf. E.H. Erikson, *Observations on the Yurok: childhood and world image*, „University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", University of California Press, vol. 35, nr. 10, 1943, pp. 257-302).

[25] E.H. Erikson, *Childhood and tradition in two american indian tribes*, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, International Universities Press, 1945, vol. I.

de percepție pe care ar fi naiv să le tratăm ca sexuale, chiar dacă, după cum dovedesc rîsetele reținute ale femeilor în cursul discuțiilor și interpretărilor pe care le dau simbolurilor grafice, picturilor murale, ornamentelor din lut sau covoarelor etc., ele trimit întotdeauna, uneori foarte direct, la opoziția dintre proprietățile biologice definite ale celor două sexe. La fel de naiv ar fi și să reducem la dimensiunea lor strict sexuală cele o mie de acțiuni de inculcare difuză prin care se tinde să se pună ordine în corp și în lume, cu ajutorul unei manipulări simbolice a raportului cu corpul și cu lumea care vizează să impună ceea ce trebuie să numim, o dată cu Mélanie Klein, o „geografie corporală", caz particular al geografiei sau, mai curînd, al cosmologiei.[26] Relația originară cu tatăl și cu mama sau, dacă preferați, cu corpul patern și cu corpul matern, care oferă ocazia cea mai dramatică de a simți toate opozițiile fundamentale ale practicii mitopoietice, nu poate sta la baza achiziționării principiilor structurării eului și a lumii și, îndeosebi, a oricărei relații homosexuale și heterosexuale decît dacă se instaurează odată cu obiecte simbolic și nu biologic sexuate. Copilul își construiește *identitatea sexuală*, element capital al identității sociale, în același timp cînd își construiește reprezentarea despre diviziunea muncii între sexe, pornind de la același ansamblu socialmente definit de indici ce sînt, inseparabil, biologici și sociali. Cu alte cuvinte, conștientizarea identității sexuale și incorporarea dispozițiilor asociate unei definiții sociale determinate a funcțiilor sociale ce le revin bărbaților și femeilor merg mînă în mînă cu adoptarea unei concepții socialmente definite despre diviziunea sexuală a muncii.

Lucrările psihologilor privind perceperea diferențelor sexuale permit să se stabilească faptul că majoritatea copiilor stabilesc foarte devreme (în jurul vîrstei de cinci ani) distincții tranșante între funcțiile masculine și feminine, femeilor și mamelor revenindu-le sarcinile casnice și îngrijirea copiilor, bărbaților și taților

[26] M. Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967, p. 133 nota 1, 290 nota 1.

activitățile economice.[27] Totul concură la a arăta că, într-adevăr, conștiința diferențelor sexuale și distincția dintre funcțiile lor paternă și maternă se constituie simultan.[28] Din numeroasele analize ale perceperii diferențiate a tatălui și a mamei, putem reține că tatăl este cel mai adesea perceput ca fiind mai competent și mai sever decît mama care, la rîndul ei, este considerată mai „drăguță" și mai afectuoasă decît tatăl, și care face obiectul unei relații deopotrivă mai pline de afectivitate și mai plăcute.[29] În definitiv, așa cum remarcă foarte just Emmerich, toate aceste diferențe au drept principiu faptul că majoritatea copiilor atribuie mai multă *putere* tatălui decît mamei.[30]

Ne închipuim ușor cît de mult trebuie să apese asupra imaginii despre sine și despre lume opoziția dintre masculinitate și feminitate atunci cînd constituie principiul diviziunii fundamentale a lumii sociale și a lumii simbolice. Așa cum amintește dublul sens al cuvîntului *nif*, *putere* inseparabil fizică și socială, ceea ce este impus printr-o anumită definiție socială a masculinității (și, prin derivație, a feminității) este o mitologie politică, care comandă toate experiențele corporale, începînd chiar cu experiențele sexuale. Astfel, opoziția dintre sexualitatea masculină, publică și sublimată, și sexualitatea feminină, secretă și, dacă vreți, „alienată" (cu referire la „utopia genitalității universale", cum spune Erikson, adică a „deplinei reciprocități orgasmatice") nu este decît o specificare a opoziției dintre extravertirea politicii sau a religiei publice și introvertirea magiei private, armă rușinoasă și secretă a celor dominați, făcută în principal din rituri ce-și propun să domesticească bărbații.

[27] Cf. de exemplu M. Mott, *Concept of mother: a study of four- and five-year old children*, „Child Development", 1954, 23, pp. 92-104. S-a putut arăta că, atunci cînd tatăl îndeplinește sarcini feminine sau mama sarcini masculine, ei le apar copiilor ca „aducînd un ajutor" (cf. R. E. Hartley, *Children's concept of male and female roles*, *Meril-Palmer Quaterly*, 1960, pp. 83-91).

[28] R. Dubin și Elisabeth Ruch Dubin, *Children's social perceptions: a review of research*, „Child Development", vol. 38, nr. 3, septembrie 1965; L. Kohlberg, *A cognitive-developmental analysis of children's sex role concepts and attitudes*, in *The Development of Sex Differences*, E. Maccoby (ed.), Londra, Tavistock, 1967.

[29] Pentru referințe, vezi R. și E. Dubin, *loc.cit.*

[30] W. Emmerich, *Young children's discriminations of parents and child roles*, „Child Development", 1959, 30, pp. 403-419; *Family role concepts of children ages six to ten*, „Child Development", 1961, 32, pp. 609-624.

Este ca și cum habitusul ar fabrica coerența și necesitatea pornind de la accident și de la contingență; ca și cum ar reuși să unifice efectele necesității sociale suportate încă din copilărie prin intermediul *condițiilor* materiale de existență, al experientelor relaționale primordiale și al practicării unor acțiuni, obiecte, spații și timpuri structurate, cu efectele necesității biologice, indiferent dacă este vorba de influența echilibrelor hormonale sau a ponderii caracteristicilor aparente ale fizicului; este ca și cum ar produce o lectură biologică (și în special sexuală) a proprietăților sociale și o lectură socială a proprietăților sexuale, ducînd astfel la o reexploatare socială a proprietăților biologice și la o reutilizare biologică a proprietăților sociale. Aceasta se vede foarte clar în echivalențele pe care le stabilește între poziția în diviziunea muncii și poziția în diviziunea dintre sexe, și care nu sînt fără îndoială proprii societăților în care diviziunile produse de aceste două principii coincid aproape perfect: într-o societate divizată în clase, toate produsele unui agent determinat vorbesc inseparabil și simultan, printr-o *supradeterminare* esențială, de clasa sa (sau, mai exact, de poziția sa în structura socială și de traiectoria sa, ascendentă sau descendentă) și de corpul său, sau, mai exact, de toate proprietățile, tot socialmente calificate, al căror purtător este acesta, proprietăți sexuale bineînțeles, dar și fizice, lăudate, ca forța sau frumusețea, sau stigmatizate.

Capitolul 5
Logica practicii

Nu este ușor să vorbești de practică altfel decît în mod negativ; și mai ales de practica în ceea ce are ea mai mecanic în aparență, mai opus logicii gîndirii și a discursului. Toate automatismele gîndirii pe cupluri sînt aici pentru a exclude faptul că urmărirea unor scopuri conștiente, în orice domeniu, poate presupune o dialectică permanentă între conștiința organizatoare și automatisme. Alternanța obișnuită a limbajului conștiinței cu limbajul modelului mecanic nu s-ar impune fără îndoială atît de mult dacă nu ar corespunde unei divizări fundamentale a concepției dominante despre lume: gîndind diferit în funcție de cum se gîndesc pe ei înșiși sau le gîndesc pe celelalte (adică celelalte clase), cei care dețin monopolul discursului asupra lumii sociale sînt cu plăcere spiritualiști pentru ei înșiși, dirijiști pentru ceilalți și, la fel de logic, finaliști și intelectualiști pentru ei înșiși, mecaniști pentru ceilalți. Aceasta se vede în economie, unde se va oscila între înclinația de a le atribui agenților economici, și mai curînd „întreprinzătorului", capacitatea de a aprecia rațional șansele obiective și tendința de a conferi mecanismelor autoreglate ale pieței puterea absolută de a regla preferințele.[1] În ceea ce-i privește pe etnologi, ei ar fi fost mai puțin înclinați spre limbajul modelului mecanic dacă, sub ideea de schimb, ar fi gîndit nu numai *potlatch* sau *kula*, ci și propriile lor jocuri de sociabilitate care se vădesc în limbajul tactului, al îndemînării, al delicateții, al dexterității sau al cunoștințelor practice, tot atîtea nume ale simțului practic; și dacă, abandonînd schimbul de daruri sau de cuvinte, ei s-ar fi gîndit la schimburi în care

[1] Populismul realizează o combinație mai neașteptată, pentru că tinde să creadă că poporul, ca și burghezul, se gîndește pe sine însuși.

erorile hermeneutice se plătesc imediat, ca schimburile de lovituri, amintite de Georges H. Mead[2], în care fiecare poziție a corpului adversarului conține indicii care trebuie sesizați în stare inițială, ghicind în schița loviturii sau a eschivei viitorul pe care îl conține, adică lovitura sau fenta. Întorcîndu-se la cele mai mecanice și mai ritualizate în aparență schimburi, precum conversația obligatorie, înlănțuire stereotipă de stereotipii, ei ar fi descoperit vigilența continuă care este necesară pentru a face să funcționeze acest angrenaj de gesturi și cuvinte gata făcute, atenția acordată tuturor semnelor, care este indispensabilă în folosirea glumelor celor mai rituale, pentru a se lăsa duși de joc fără a se lăsa luați pe sus de joc dincolo de acesta, așa cum se întîmplă atunci cînd lupta simulată îi domină pe combatanți, arta de a se folosi de echivocuri, de subînțelesuri și de înțelesuri duble ale simbolisticii corporale sau verbale pe care trebuie să o ai, în toate cazurile în care corecta distanță obiectivă este în discuție, pentru a produce conduite ambigue, deci revocabile la cel mai mic indiciu de recul sau de refuz, și capabile să întrețină incertitudinea în legătură cu intențiile oscilînd mereu între abandon și distanță, grabă și indiferență. Este suficient să te întorci astfel la propriile tale jocuri, la propria ta practică a jocului social, pentru a descoperi că *simțul jocului* este deopotrivă realizarea *teoriei jocului* și negarea sa ca teorie.

Este unul și același lucru să descoperi eroarea teoretică ce constă în a da *viziunea* teoretică a practicii în *raportul practic* cu practica și, mai exact, a pune la originea practicii modelul care trebuie construit pentru a o explica și a-ți da seama că această eroare are ca principiu antinomia dintre timpul științei și timpul acțiunii care duce la distrugerea practicii impunîndu-i timpul netemporal al științei. A trece de la schema practică la schema teoretică, construită după luptă, de la simțul practic la modelul teoretic, care poate fi citit fie ca un proiect, un plan sau *o metodă*, fie ca un program mecanic, rețetă misterioasă, misterios reconstruită de savant, înseamnă a lăsa să scape tot ce face

[2] G.H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 37-38.

realitatea temporală a practicii pe cale de a se realiza. Practica se desfăşoară în timp şi are toate caracteristicile corelative, ca ireversibilitatea, pe care o distruge sincronizarea; structura sa temporală, adică ritmul său, tempoul său şi mai ales orientarea sa, este constitutivă pentru sensul ei; ca şi în cazul muzicii, orice manipulare a acestei structuri, fie că este vorba de o simplă schimbare de tempo, accelerare sau încetinire, o face să sufere o distrugere ce nu poate fi redusă la efectul unei simple schimbări de axă de referinţă. Pe scurt, din cauza imanenţei sale integrale duratei, practica are o parte legată de timp, nu numai pentru că se joacă în timp, dar şi pentru că se foloseşte de timp şi îndeosebi de tempo.

Există un timp al ştiinţei care nu este cel al practicii. Pentru analist, timpul se aboleşte: nu numai, aşa cum s-a repetat mult de la Max Weber încoace, pentru că, venind întotdeauna după luptă, nu poate avea vreo incertitudine asupra a ceea ce se poate întîmpla, ci şi pentru că are timpul să totalizeze, adică să surmonteze efectele timpului. Practica ştiinţifică este atît de detemporalizată încît tinde să excludă chiar şi ideea a ceea ce exclude: pentru că nu este posibilă decît într-un raport cu timpul care se opune celui al practicii, ea tinde să ignore timpul şi, prin aceasta, să detemporalizeze practica. Cel care este angajat în joc, prins de joc, se adaptează nu la ceea ce vede, ci la ceea ce prevede, la ceea ce vine dinainte în prezentul perceput direct, pasînd mingea nu în punctul în care se află partenerul său, ci în punctul în care acesta va aştepta – înaintea adversarului – peste o clipă, anticipînd anticipaţiile celorlalţi, adică, ca în fentă, care urmăreşte să le dejoace, anticipaţii de anticipaţii. El hotărăşte în funcţie de probabilităţile obiective, adică în funcţie de o apreciere globală şi instantanee a ansamblului adversarilor şi a ansamblului partenerilor prinşi în devenirea lor potenţială. Şi aceasta, cum se spune, *pe loc*, într-o clipă şi în focul acţiunii, adică în condiţii care exclud distanţa, reculul, survolul, întîrzierea, detaşarea. El este îmbarcat în viitor, prezent în viitor, abdicînd de la posibilitatea de a suspenda în orice moment extazul care-l proiectează în probabil, el se identifică într-un fel cu viitorul lumii, postulînd continuitatea timpului. Prin aceasta, el

exclude posibilitatea extrem de reală, şi în acelaşi timp perfect teoretică, a reducerii bruşte la prezent, adică la trecut, a rupturii bruşte dintre aderenţe şi aderările la viitor care, ca şi moartea, aruncă toate anticipările practicii întrerupte în absurditatea neterminatului. Urgenţa, în care avem dreptate să vedem una din proprietăţile esenţiale ale practicii, este produsul participării la joc şi al prezenţei la viitorul pe care-l implică: este suficient să se pună în afara jocului, în afara mizelor, aşa cum face observatorul, pentru a face să dispară urgenţele, chemările, ameninţările, treptele de urmat care fac lumea reală, adică realmente locuită. Numai pentru cine se retrage complet din joc, pentru cine rupe total vraja, *illusio*, renunţînd la toate mizele, adică la toate pariurile pe viitor, succesiunea temporală poate părea pură discontinuitate, iar lumea se poate vădi în absurditatea unui prezent lipsit de viitor, deci de *sens*, ca scările suprarealiştilor care dau în gol. Simţul jocului este sensul viitorului jocului, sensul sensului istoriei jocului care-i dă jocului sens.

Asta înseamnă că nu avem nici un fel de şanse de a da socoteală de practică în mod ştiinţific – şi îndeosebi de proprietăţile pe care le datorează faptului că se desfăşoară în timp – decît dacă cunoaştem efectele pe care le produce practica ştiinţifică numai prin *totalizare:* să ne gîndim la schema sinoptică ce îşi datorează *eficacitatea ştiinţifică* tocmai efectului de sincronizare pe care îl produce permiţînd, cu preţul unei munci ce necesită mult timp, să se vadă *în acelaşi moment* fapte care nu există decît în succesiune şi să se arate astfel relaţii (şi, printre altele, contradicţii) altfel imperceptibile. După cum se vede în cazul practicilor rituale, cumularea şi înserierea unor relaţii de opoziţie sau de echivalenţă, care nu sînt nici stăpînite nici nu pot fi stăpînite de către un singur informator şi, în orice caz, niciodată imediat, şi care nu pot fi introduse decît prin referire la situaţii diferite, adică în universuri de discursuri diferite, este ceea ce asigură analizei *privilegiul totalizării*, adică acea capacitate de a-şi da şi de a da o imagine sinoptică a totalităţii şi a unităţii relaţiilor care este condiţia descifrării corespunzătoare. Datorită faptului că are toate şansele să ignore condiţiile sociale şi logice ale *schimbării de natură* pe care o impune practicii şi produse-

lor sale, și în același timp natura transformărilor logice pe care le impune informației culese, analistul este înclinat către toate erorile care decurg din tendința de a confunda punctul de vedere al actorului cu punctul de vedere al spectatorului, de a căuta, de exemplu, soluții la probleme de spectator pe care practica nu le pune pentru că nu trebuie să și le pună, în loc să se întrebe dacă ceea ce îi este propriu practicii nu constă în faptul că ea exclude aceste probleme.

Paradigma acestei erori epistemologice fundamentale poate fi găsită în „perversitatea" acelor scriitori care, potrivit lui T.F. Lawrence, atribuie unui „om luat în ansamblul său prin sarcina sa" punctul de vedere al unui „om așezat în fotoliu". Iar Maxime Chastaing, care citează acest text, continuă: „Ramuz convertește munca agricolă a țăranilor în mișcări aparente ale peisajului: cînd cultivatorul care sapă se apleacă cu greu, totuși nu pămîntul este cel care urcă: ori sapă și nu vede pămîntul urcînd, ori pămîntul pare a urca, iar cel care privește nu mai este cultivatorul, ci aparatul cinematografic al vreunui artist în vacanță substituit în mod misterios ochilor săi; Ramuz confundă munca cu timpul liber" (M. Chastaing, *op. cit.*, p. 86). Nu din întîmplare romanul oscilează între cei doi poli, pe care îi cunoaște și știința socială: pe de o parte, punctul de vedere absolut al unui Dumnezeu omniprezent și atotștiutor care deține adevărul personajelor sale (denunțînd minciunile lor, explicînd tăcerile lor etc.), și care, ca un antropolog obiectivist, interpretează, explică; pe de altă parte, punctul de vedere care se dă ca atare al unui spectator berkeleyan.

Privilegiul totalizării presupune, pe de o parte, *neutralizarea* practică (deci implicită) a *funcțiilor practice* – adică, în cazul particular, punerea în paranteză a folosirilor practice ale reperelor temporale –, neutralizare pe care o exercită prin sine relația de anchetă ca situație de chestionare „teoretică" ce presupune suspendarea investițiilor practice, și, pe de altă parte, realizarea, *care cere timp*, a acestor *instrumente de eternizare*, acumulate de-a lungul istoriei și dobîndite cu prețul timpului, care sînt scrierea și toate celelalte tehnici de înregistrare și de analiză, teorii, metode, scheme etc. Juxtapunînd în simultaneitatea unui spațiu unic seria completă a opozițiilor temporale

care sînt realizate succesiv de agenți diferiți în situații diferite și care practic nu pot fi mobilizate niciodată toate în același timp pentru că necesitățile existenței nu necesită niciodată o asemenea percepție sinoptică și o descurajează chiar prin urgentele lor, schema calendarului creează cu totul o mulțime de relații (de exemplu, de simultaneitate, de succesiune sau de simetrie) între repere de nivel diferit, care, nefiind niciodată confruntate în pracică, sînt practic compatibile chiar dacă sînt logic contradictorii.

În opoziție cu practica, „serie esențialmente liniară", ca și discursul, care „din cauza modului său de construcție, ne obligă să experimentăm succesiv, printr-o serie liniară de semne, raporturi pe care mintea le percepe sau ar trebui să le perceapă *simultan* și într-o altă ordine", schemele sau diagramele științifice, „tablouri sinoptice, copaci, atlase istorice, soiuri de mese cu dublă intrare" permit, după cum observă Cournot, „să se obțină un profit mai mult sau mai puțin fericit din întinderea în suprafață pentru a figura raporturi și legături sistematice dificil de distins în înlănțuirea discursului".[3] Cu alte cuvinte, schema sinoptică permite perceperea simultană și de la prima vedere, *uno intuitu et total simul*, cum spunea Descartes, *în mod monotetic* cum spune Husserl[4], semnificații care sînt produse și sintetizate *politetic*, adică nu numai una după alta, ci una cîte una, în șir. Pe lîngă aceasta, schema sinusoidală care permite să se reprezinte relațiile de opoziție sau de echivalență dintre elemente, distribuindu-le (ca un calendar) potrivit legilor succesiunii (y îi urmează lui x îl exclude pe x îi urmează lui y; y îi urmează lui x și z îi urmează lui y antrenează z și îi urmează lui x; și, în sfîrșit, fie y îi urmează lui x, fie x îi urmează lui y), vizualizînd simplu opozițiile fundamentale dintre sus și jos, dreapta și stînga, permite să se controleze relațiile dintre reperele sau divizările succesive, făcînd să apară tot felul de relații (unele contrare legilor succesiunii) care sînt excluse din prac-

[3] A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, p. 364.
[4] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 402-407.

tică din cauză că diferitele diviziuni sau subdiviziuni pe care observatorul le poate cumula nu sînt sistematic gîndite și utilizate ca momente ale unei succesiuni, ci intră, în funcție de context, în opoziții de niveluri foarte diferite (de la cea mai vastă, între punctele culminante ale verii și iernii, pînă la cea mai îngustă, între două puncte ale unei subdiviziuni ale uneia sau alteia din aceste perioade).

Ca și genealogia, care substituie un spațiu de relații univoce, omogene, stabilite odată pentru totdeauna unui ansamblu din punct de vedere spațial și temporal discontinuu de insulițe de rudenie, ierarhizate și organizate conform nevoilor de moment și aduse la existența practică cu intermitențe, sau ca planul care înlocuiește spațiul discontinuu și lacunar al parcursurilor practice cu spațiul omogen și continuu al geometriei, calendarul substituie un timp linear, omogen și continuu, timpului practic, făcut din insulițe de durată incomensurabile, dotate cu ritmuri particulare, cel al timpului care presează sau care bate pasul pe loc, în funcție de ceea *ce facem* din el, adică potrivit *funcțiilor* pe care i le conferă acțiunea care se împlinește aici; distribuind aceste *puncte de reper* care sînt ceremoniile sau lucrările pe o linie continuă, el face din ele puncte de divizare, unite printr-o relație de simplă succesiune, creînd astfel din toate acestea problema intervalurilor și a corespondențelor între puncte echivalente metric, dar nu topologic.

În funcție de precizia cu care trebuie localizat evenimentul respectiv, în funcție de natura acestui eveniment, în funcție de calitatea socială a agentului respectiv, practica va recurge la opoziții diferite: astfel, „perioada" numită *eliali*, departe de a se defini, ca într-o serie perfect ordonată, în raport cu momentul care o precedă și cu cel care îi succede, și numai în raport cu ele, se poate opune atît lui *esmaim* cît și lui *h'usum* sau *thimgharine*; ea se poate opune, de asemenea, ca „*eliali* din decembrie", lui „*eliali* din ianuarie" sau încă, după o altă logică, ca „marile nopți" „micilor nopți din *furar*" și „micilor nopți din *maghres*". Se vede cît este de artificial, chiar ireal, calendarul care asimilează și aliniază unități de niveluri diferite și de o pondere structurală foarte inegală. Dat fiind că toate diviziunile și subdiviziunile pe care observatorul le poate înregistra și cumula sînt produse și utilizate în situații diferite

și separate în timp, problema relației pe care fiecare dintre ele o întreține cu unitatea de nivel superior sau, cu atît mai mult, cu diviziunile sau subdiviziunile „perioadelor" cărora li se opune nu se pune niciodată în practică. Seria de momente distribuite potrivit legilor succesiunii pe care o construiește observatorul, ghidat inconștient de modelul calendarului, este pentru opozițiile temporale puse în practică succesiv ceea ce spațiul politic continuu și omogen al scalelor de opinie este pentru luările de poziție politice practice care, efectuate întotdeauna în funcție de o situație deosebită și de interlocutori sau adversari deosebiți, mobilizează opoziții de nivel diferit potrivit distanței politice dintre interlocuri (stînga: dreapta: stînga de la stînga: dreapta de la stînga: stînga de la stînga stîngii: dreapta de la stînga stîngii etc.) astfel încît te poți afla succesiv la propria ta dreaptă și la propria ta stîngă în spațiul „absolut" al geometriei, contrazicînd a treia dintre legile succesiunii.

Aceeași analiză se aplică terminologiilor care servesc la desemnarea unităților sociale: ignorarea incertitudinilor și a ambiguităților pe care aceste produse ale unei logici practice le datorează funcțiilor lor și condițiilor utilizării lor duce la producerea *artefactelor* pe cît de ireale pe atît de impecabile. Nimic nu este într-adevăr mai suspect decît rigoarea ostentativă a atîtor scheme de organizare socială pe care le desemnează etnologii. Astfel, nu se poate accepta modelul pur și perfect al societății berbere, ca serie de unități încastrate pe care, de la Hanoteau la Jeanne Favret, trecînd prin Durkheim, l-au propus etnologii, decît cu condiția de a ignora mai întîi arbitrariul tuturor diviziunilor, de altfel fluctuante și variabile în funcție de locuri, care sînt operate în *continuumul relațiilor de rudenie* (continuitate pe care o manifestă, de exemplu, degradatul insensibil la obligațiile ce-i revin în caz de doliu) dincolo de familia extinsă (*akham*) și dincoace de clan (*adhrum* sau *takharubth*); apoi dinamica neîncetată a unor unități care se fac și se desfac continuu *în istorie* potrivit logicii anexărilor sau fuziunilor (astfel la Aït Hichem, Aït Isaad grupează într-unul singur mai multe clanuri – *thakharubth* – diminuate) sau a sciziunilor (în același loc, Aït Mendil, inițial unit s-a divizat în două clanuri); în sfîrșit, *vagul* care este consubstanțial noțiunilor indigene în folosirea lor practică (în opoziție cu artefactele semiteoretice pe

care situația de anchetă, și aici ca și în alte părți, nu poate să nu le stîrnească), pentru că este în același timp condiția și produsul funcționării lor: mai mult decît în cazul taxinomiilor temporale ale calendarului agrar, folosirea cuvintelor sau a opozițiilor care servesc la clasare, adică aici, la *producerea grupurilor*, depinde de situația și, mai precis, de funcția urmărită prin producerea claselor, a mobiliza sau a diviza, a anexa sau a exclude.

Fără a intra într-o discuție aprofundată a prezentării schematice pe care Jeanne Favret o dă terminologiei culese de Hanoteau (cf. J. Favret, *La segmentarité au Maghreb*, „L'homme", VI, 2, 1966, pp. 105-111 și J. Favret, *Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie*, „L'homme", VIII, 4, 1968, pp. 18-44), este adevărat că în cazul satului Aït Hichem (cf. P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1962, pp. 14-20) și în multe alte locuri ierarhia unităților sociale fundamentale, cele pe care le desemnează cuvintele *thakharubth* și *adhrum*, este *inversă* față de cea pe care o presupune Jeannea Favret potrivit lui Hanoteau; aceasta deși se pot găsi cîteva cazuri în care, așa cum dorește Hanoteau, *thakharubth* îl înglobează pe *adhrum*, fără îndoială pentru că terminologiile culese în perioade și locuri determinate desemnează rezultatul unor *istorii* diferite, marcate de sciziuni, dispariții – desigur destul de frecvente – sau de anexări de descendente. Se întîmplă și ca aceste două cuvinte să fie folosite nediferențiat pentru a desemna aceeași diviziune socială; acesta este cazul în regiunea Sidi Aïch, unde se disting, pornind de la unitățile cele mai restrînse: (a) *el h'ara*, familia izolată (desemnată la Aït Hichem cu numele de *akham*, casa, *ajham n'Aït Ali*), (b) *akham*, familia extinsă, care grupează oamenii desemnați cu numele aceluiași strămoș (la a treia sau a patra generație) – *Ali sau X*, desemnată uneori și cu un termen sugerat fără îndoială de topografie, drumul care desemnează un cot cînd se trece de la o *akham* la alta, *thaghamurth*, cotul (c) *adhrum, akharub* (sau *thakharubth*) sau *aharum*, care adună oameni a căror origine comună datează de dincolo de a patra generație, (d) *s'uff* sau, mai simplu, „cei de sus" sau „cei de jos", (e) satul, unitate pur spațială, care grupează aici cele două ligi. Sinonimele, la care trebuie să adăugăm *thaârifth* (de la *âarf*, a se cunoaște), reuniune de persoane care se cunosc, echivalent al lui *akham* sau al lui *adhrum* (în alte locuri al lui *thakharubth*), ar putea să nu fie folosite strict la întîmplare, unele punînd accentul mai mult pe integrarea și coeziunea internă (*akham* sau *adhrum*), iar altele pe opoziția față de celelalte grupuri (*taghamurth, aharum*). *S'uff*, care este folosit pentru a evoca o unitate „arbitrară", o alianță convențională în opoziție cu alți termeni ce desemnează indivizi dotați cu o apelație comună (Aït...), se deosebește adesea de *adhrum* cu care coincide la Aït Hichem și în alte părți.

Trebuie să-i recunoaștem practicii o logică ce nu este cea a logicii pentru a evita să-i cerem mai multă logică decît poate da și a ne condamna astfel fie să-i smulgem incoerențe, fie să-i impunem o coerență forțată. Analiza diferitelor aspecte, de altfel strîns interdependente, a ceea ce se poate numi efectul de teoretizare (sincronizarea forțată a succesivului și totalizarea artificială, neutralizarea funcțiilor și substituirea sistemului de produse cu sistemul principiilor de producție etc.) face să apară în negativ unele din proprietățile logicii practicii care scapă prin definiție perceperii teoretice. Această *logică practică* – în ambele sensuri ale cuvîntului – nu poate organiza toate gîndirile, percepțiile și acțiunile cu ajutorul cîtorva principii generatoare strîns legate între ele și constituind un tot practic integrat decît pentru că întreaga sa economie, ce se bazează pe principiul economiei logicii, presupune sacrificiul rigorii în beneficiul simplității și al generozității și pentru că descoperă în „politetie" condițiile bunei folosiri a polisemiei. Pentru că sistemele simbolice își datorează *coerența* lor *practică*, adică unitatea și regularitățile lor, dar și vagul și neregularitățile lor, ba chiar incoerențele lor, și unele și celelalte la fel de *necesare* pentru că sînt înscrise în logica genezei și a funcționării lor, faptului că sînt produsul unor practici care nu își pot îndeplini funcțiile lor practice decît în măsura în care angajează, în stare practică, principii care sînt nu numai coerente – adică capabile să producă practici intrinsec coerente și în același timp compatibile cu condițiile obiective – ci și ușor controlabile și manevrabile pentru că se supun unei logici sărace și economice.

Perceperea succesivă a unor practici care nu se împlinesc decît în succesiune este ceea ce face să treacă neobservată „confuzia sferelor", cum spun logicienii, care rezultă din aplicarea,

foarte economică dar în mod necesar aproximativă, a aceloraşi scheme la universuri logice diferite. Nimeni nu se preocupă să înregistreze şi să confrunte sistematic produsele succesive ale aplicării schemelor generatoare: aceste unităţi discrete şi autosuficiente îşi datorează transparenţa imediată nu numai schemelor care se realizează aici, ci şi situaţiei percepute potrivit aceloraşi scheme într-un raport practic. *Economia de logică* ce vrea să nu se mobilizeze mai multă logică decît trebuie pentru nevoile practicii face ca universul de discurs în raport cu care se constituie o clasă sau alta (deci complementaritatea sa) să poată rămîne implicit pentru că este definit implicit în fiecare caz în şi prin raportul practic cu situaţia. Dat fiind că există foarte puţine şanse ca două aplicări contradictorii ale aceloraşi scheme să se confrunte în ceea ce trebuie să numim un *univers de practică* (mai curînd decît un univers de discurs), acelaşi lucru poate avea, în universuri de practică diferite, drept elemente complementare lucruri diferite şi poate primi deci, în funcţie de univers, proprietăţi diferite, ba chiar opuse.[5] Astfel, după cum am văzut, casa, care este global definită ca feminină, umedă etc., atunci cînd este percepută din afară, din punct de vedere masculin, adică în opoziţie cu lumea exterioară, poate fi divizată într-o parte feminină-masculină şi o parte feminină-feminină cînd, nemaifiind sesizată prin referire la un univers de practici coextensiv universului, este tratată ca un univers autonom (de practică precum şi de discurs), ceea ce este, de altfel, pentru femei, mai ales iarna.[6]

Universurile de sens care corespund diferitelor universuri de practică sînt deopotrivă închise în ele însele – deci la adăpost

[5] Logica practicii datorează multe din proprietăţile sale faptului că ceea ce logica numeşte univers de discurs rămîne aici în stare practică.
[6] Vedem, în trecere, că punctele de vedere adoptate în legătură cu casa se opun chiar în funcţie de logica (masculin/feminin) pe care i-o aplică; o asemenea agravare, care îşi găseşte temelia în corespondenţa dintre diviziunile sociale şi diviziunile logice, şi întărirea circulară care rezultă de aici contribuie mult, fără îndoială, la izolarea agenţilor într-o lume închisă şi finită şi într-o experienţă doxică despre această lume.

de controlul logic prin sistematizare – şi *obiectiv* acordate cu toate celelalte ca produse lejer sistematice ale unui sistem de principii generatoare practic integrate care funcţionează în domeniile cele mai diferite ale practicii. În *logica aproximativului* şi a *vagului*, care acceptă imediat ca echivalente adjectivele „plat", „tern" şi „fad", cuvinte favorite ale judecăţii estetice sau profesorale sau, în tradiţia kabylă, „plin", „închis", „înăuntru" şi „dedesubt", schemele generatoare sînt practic substituibile: de aceea, ele nu pot genera decît produse sistematice, dar cu o coerenţă aproximativă şi vagă care nu rezistă la proba criticii logice. *Sympatheia tôn holôn*, ca să vorbim ca stoicii, afinitatea tuturor obiectelor dintr-un univers în care sensul se află peste tot şi este peste tot supraabundent, are drept fundament sau contrapartidă nedeterminarea şi supradeterminarea fiecăruia dintre elementele şi a fiecăreia dintre relaţiile care le unesc: logica nu poate fi peste tot decît pentru că în realitate nu se află nicăieri.

Practica rituală operează *o abstracţie nesigură* care face ca acelaşi simbol să intre în relaţii diferite, percepîndu-l sub aspecte diferite sau care face să intre aspecte diferite ale aceluiaşi referent în acelaşi raport de opoziţie; cu alte cuvinte, ea exclude problema socratică *a raportului* sub care este perceput referentul (formă, culoare, funcţie etc.), dispensîndu-se prin aceasta de a defini în fiecare caz criteriul de selectare a aspectului reţinut şi, *a fortiori*, de a se obliga să se menţină la acest criteriu. Datorită faptului că principiul potrivit căruia termenii puşi în relaţie se opun (de exemplu, soarele şi luna) nu este definit şi se reduce cel mai adesea la o simplă contrarietate, *analogia* (care, atunci cînd nu operează pur şi simplu în stare practică, este întotdeauna exprimată în mod eliptic: „femeia este luna") stabileşte un raport de omologie între raporturile de opoziţie (bărbat : femeie : soare : lună), ele însele determinate şi supradeterminate (cald : frig : : masculin : feminin : : zi : noapte etc.), punînd în joc scheme generatoare diferite de cele care permit să se producă una sau alta din celelalte omologii în care ar putea intra unul sau altul dintre termenii respectivi (bărbat : femeie : : est : vest : : sau soare : lună : : uscat : umed).

Înseamnă că abstracția nesigură este și o falsă atracție care procedează la puneri în relație bazate pe ceea ce Jean Nicod numește *asemănarea globală*.[7] Nelimitîndu-se niciodată în mod expres și sistematic la unul din aspectele termenilor pe care îi leagă, acest mod de percepere îl ia de fiecare dată pe fiecare dintre ei ca pe un singur bloc, profitînd cît mai mult de faptul că două „realități" nu se aseamănă niciodată prin *toate* aspectele, ci seamănă întotdeauna, cel puțin indirect (adică prin medierea vreunui termen comun), prin *vreun* aspect. Astfel se explică mai întîi faptul că, dintre diferitele aspecte ale simbolurilor deopotrivă nedeterminate și supradeterminate pe care le manipulează, practica rituală nu opune niciodată în mod clar aspecte care simbolizează ceva aspectelor care nu simbolizează nimic și de care ar face abstracție (ca în cazul literelor din alfabet, culoarea trăsăturilor sau dimensiunea lor): dacă, de exemplu, unul din cele trei aspecte diferite prin care o „realitate" ca fierea poate fi pusă în relație cu alte „realități" (ele însele, de asemenea, „echivoce"), și anume amăreala (are ca echivalente laurul-trandafir, absintul sau gudronul și se opune mierii), verdeața (se asociază cu șopîrla și cu culoarea verde) și ostilitatea (inerentă celor două calități precedente), ajunge neapărat pe primul plan, nu încetează să fie legat, ca tonicul de celelalte sunete ale unui acord, de celelalte aspecte care rămîn *sub-înțelese* și prin care va putea fi opus altor aspecte ale unui alt referent în alte relaționări. Fără a vrea să împingem prea departe metafora muzicală, se poate sugera totuși că multe înlănțuiri rituale pot fi înțelese ca *modulații*: deosebit de frecvente pentru că grija de a pune toate șansele de partea sa, principiu specific al acțiunii rituale, duce la logica *dezvoltării*, cu variațiile sale pe un fond de redundanță, aceste modulații se folosesc de proprietățile armonice ale simbolurilor rituale, fie că se dublează una din teme printr-un echivalent strict sub toate raporturile (fierea chemînd absintul, care unește, ca și ea, amăreala cu verdele), fie că se modulează în tonalități mai îndepărtate, servindu-se de

[7] J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Prefața de B. Russel, Paris, P.U.F., 1961, pp. 43-44.

asocierile uneia din armonicele secundare (șopîrlă → broască rîioasă).[8]

Asocierea prin asonanță care poate duce la apropieri fără semnificație mitico-rituală (*Aman d laman*, apa înseamnă încredere) sau, dimpotrivă, supradeterminate simbolic (*azka d azqa*, mîine înseamnă mormînt) constituie o altă tehnică de modulație. Concurența dintre relația conform asonanței și relația după sens constituie o alternativă, o răspîntie între două căi concurențiale la momente diferite, în contexte diferite. Practica rituală profită cît mai mult cu putință de polisemia acțiunilor fundamentale, „rădăcini" mitice pe care rădăcinile lingvistice le acoperă parțial: deși imperfectă, corespondența dintre rădăcinile lingvistice și rădăcinile mitice este destul de solidă pentru a furniza unul din suporturile sale cele mai puternice sensului analogic, prin asocierile verbale, uneori sancționate și exploatate de zicală sau maximă care, în forma sa cea mai reușită, dublează prin necesitatea unei conexiuni lingvistice necesitatea unei conexiuni mitice.[9] Astfel, schema a deschide – a închide își găsește expresia parțială în rădăcina *FTH* care poate însemna nediferențiat, și atît în sens propriu, cît și în sens figurat, *a deschide*, cînd este vorba despre o ușă sau un drum (în folosirile rituale și extraordinare), despre inimă (a-și deschide inima), despre un discurs (de exemplu, printr-o formulă rituală), despre o ședință a unei adunări, despre o acțiune sau despre zi etc. sau *a fi deschis*, cînd este vorba despre „ușă" înțeleasă ca începutul unei serii oarecare, despre inimă (adică despre apetit) sau despre un mugur, despre cer sau despre un nod, sau *a se deschide*, atunci cînd este vorba despre un mugur, o fată, un lăstar, un ou, deci, mai larg, a inaugura, a binecuvînta, a facilita, a plasa sub un bun augur („Dumnezeu să deschidă ușile"), ansamblu de sensuri care acoperă aproape în întregime ansamblul semnificațiilor legate de primăvară. Dar, mai vastă și mai vagă decît rădăcina lingvistică, rădăcina mitică permite jocuri mai bogate și mai diverse, iar schema a deschide – a se deschide – a fi deschis va permite să se stabilească,

[8] Cf. pentru observații analoage, M. Granet, *La civilisation chinoise*, *op. cit.*, *passim* și în special p. 332.

[9] Pentru a ne face o idee despre funcționarea acestor montaje verbale, ne putem gîndi la rolul rezervat, în judecățile existenței obișnuite, perechilor de adjective, care materializează verdictele injustificabile ale gustului.

între un ansamblu de verbe și de substantive, legături de asociere ireductibile la relațiile de simplă afinitate morfologică. Ea va putea evoca astfel rădăcinile *FSU*, a dezlega, a deznoda, a rezolva, a se deschide, a apărea (cînd este vorba de lăstari tineri, de unde numele de *thafsuth* dat primăverii); *FRKh*, a înflori, a da naștere (de unde *asafrurakh*, înflorire, sau *lafrakh*, mlădițele copacilor care cresc primăvara și, în sens mai larg, progenitura, urmările oricărei afaceri), a prolifera, a se înmulți; *FRY*, a se forma, a fi format (vorbind despre smochine), a începe să crească (vorbind despre grîu sau bebeluș), a se înmulți (vorbind despre păsărelele din cuib: *ifruri el âach*, cuibul este plin de păsărele), a curăța de coajă, a fi curățat (vorbind despre bob sau mazăre) și, ca urmare, a intra în perioada în care bobul poate fi cules proaspăt (*lah'lal usafruri*); ea va evoca și rădăcina *FLQ*, a rupe, a face să explodeze și a exploda, a sfîșia, a deflora și a se sparge ca oul și rodia, care se sparg cu ocazia muncilor agricole sau a căsătoriei. Ar fi suficient să ne lăsăm duși de logica asocierilor pentru a reconstitui întreaga *rețea* a sinonimelor și a antonimelor, a sinonimelor de sinonime și a antonimelor de antonime. Același termen ar putea intra deci într-o infinitate de raporturi dacă numărul modalităților de a intra în raport cu ceea ce nu este el n-ar fi limitat la cîteva opoziții fundamentale legate prin relații de echivalență practică: la gradul de precizie (adică de imprecizie) cu care sînt definite, diferitele principii pe care practica le angajează succesiv sau simultan în punerea în relație a obiectelor și în selectarea aspectelor reținute sînt practic echivalente, într-atît încît această taxinomie poate clasa aceleași „realități" din mai multe puncte de vedere, fără a le clasa vreodată total diferit.

Dar limbajul asemănării globale și al abstracției nesigure este încă prea intelectualist pentru a exprima o logică ce se efectuează direct în gimnastica corporală, fără a trece prin percepțerea expresă a „aspectelor" reținute sau îndepărtate, a „profiturilor" asemănătoare sau deosebite. Stîrnind o identitate de reacții într-o diversitate de situații, imprimînd corpului aceeași postură în contexte diferite, schemele practice pot produce echivalentul unui act de generalizare despre care nu este posibil să se dea socoteală fără a se recurge la concept; aceasta deși generalitatea acționată și nereprezentată care se produce în faptul de a acționa asemănător în circumstanțe asemănătoare, dar fără „a gîndi asemănarea independent de asemănător", după cum spune Piaget, se scutește de toate operațiile pe care le necesită construirea unui concept. În funcție de „lucrul despre care este vorba", principiu de pertinență implicit și practic, simțul practic „selecționează" anumite obiecte sau anumite acte și, prin aceasta, unele din aspectele lor, reținîndu-le pe cele cu care poate face ceva sau pe cele care determină ce este de făcut în situația respectivă sau, tratînd ca echivalente obiecte sau situații diferite, distinge proprietăți care sînt pertinente și altele care nu sînt. După cum cu greu percepem simultan, ca dicționarele, diferitele sensuri ale unui cuvînt pe care îl putem mobiliza ușor în succesiunea enunțurilor particulare produse, în situații singulare, la fel conceptele pe care analistul este *constrîns* să le folosească (de exemplu, ideea de „înviere" sau de „umflare") pentru a da seamă de identificările practice pe care le operează actele rituale sînt total străine practicii care ignoră asemenea reuniri de efectuări parțiale ale aceleiași scheme și care se ocupă nu de raporturi, ci de lucrurile *sensibile*, considerate în mod absolut pînă în proprietățile lor cele mai tipic relaționale în aparență.

Pentru a convinge că diferitele semnificații produse de aceeași schemă nu există în stare pură decît în relația cu tot atîtea situații particulare, este suficient să adunăm, ca un dicționar, cîteva aplicații ale opoziției dintre în spate și în față. În spate este un loc în care trimitem lucrul de care vrem să ne debarasăm; de exemplu, în cutare rit al războiului de țesut, se spune: „Îngerii să fie în fața mea, iar diavolul în spatele meu"; într-un altul, împotriva deochiului, se freacă copilul în spatele urechii ca să se trimită răul „în spatele urechii lui" (A trimite în spate înseamnă, la un nivel mai superficial, și a neglija, a disprețui – „a pune în spatele urechii" – sau, mai simplu, a nu face față, a nu înfrunta). Din spate sau pe la spate vine ghinionul: femeia care se duce să vîndă la piață un produs fabricat de ea, pătură, fire de lînă etc. sau crescut de ea, găini, ouă etc., nu trebuie să se uite în spate, altfel va face o vînzare proastă; potrivit unei legende relatate de P. Galand-Pernet, vîrtejul îl atacă pe la spate pe cel care se roagă cu fața la *qibla*. Înțelegem că spatele este asociat pe de altă parte cu înăuntrul, la feminin (ușa din față, de la est, este masculină, ușa din spate, de la

vest, feminină), cu intimitatea, cu ceea ce este ascuns, secret; dar, prin aceasta, și cu ceea ce urmează, ceea ce se tîrăște pe pămînt, sursă de fertilitate, *abruâ*, trena, talismanul, fericirea: mireasa care intră în casa nouă înmulțește gesturile de abundență aruncînd în spatele ei fructe, ouă, grîu. Aceste semnificații se definesc în opoziție cu toate acelea care sînt asociate cu fața, a năvăli, a face față (*qabel*), a merge spre viitor, spre est, spre lumină.

Logicismul inerent punctului de vedere obiectivist înclină să ignore că, de fapt, construcția savantă nu poate sesiza principiile logicii practice decît făcîndu-le să sufere o schimbare de natură: explicitarea reflectată convertește o succesiune practică în succesiune reprezentată, o acțiune orientată în raport cu un spațiu constituit în mod obiectiv ca structură de exigențe (lucrurile „de făcut") în operație reversibilă, efectuată într-un spațiu continuu și omogen. Această transformare inevitabilă este înscrisă în faptul că agenții nu pot stăpîni în mod adecvat un *modus operandi* care să le permită să genereze practici rituale formate corect decît făcîndu-l să funcționeze practic, în situație, și cu referire la *funcții practice*. Cel care posedă o stăpînire practică, o artă, indiferent care, este capabil să realizeze, în trecerea la act, această dispoziție care nu îi apare decît în act, în relația cu situația (el va ști să refacă, de cîte ori i-o va cere situația, fenta care i se impune ca fiind singurul lucru de făcut); el nu este mai bine plasat pentru a observa și a duce în ordinea discursului ceea ce reglează realmente practica sa decît observatorul care, spre deosebire de el, are avantajul de a percepe acțiunea din afară, ca pe un obiect, și mai ales de a putea totaliza realizările succesive ale habitusului (fără a avea neapărat stăpînirea practică care se află la originea acestor realizări și teoria adecvată acestei stăpîniri). Și totul ne face să credem că, îndată ce meditează asupra practicii sale, punîndu-se astfel într-o postură cvasiteoretică, agentul pierde orice șansă de a exprima adevărul practicii sale și mai ales adevărul raportului practic cu practica: întrebarea savantă îl determină să ia din propria sa practică un punct de vedere care nu mai este cel al acțiunii fără a fi cel al științei, incitîndu-l să angajeze în explicațiile despre practica sa pe care le propune o teorie a practicii care vine în

întîmpinarea legalismului juridic, etic sau gramatical spre care îl înclină situația de observator. Numai din cauză că este întrebat și se întreabă asupra rațiunii și a rațiunii de a fi a practicii sale, el nu poate transmite esențialul, adică ceea ce îi este propriu practicii este faptul că ea exclude această întrebare: cuvintele sale nu oferă acest adevăr prim al primei experiențe decît prin omisiune, prin tăceri și elipse ale evidenței. Asta în cel mai bun caz, adică atunci cînd, prin însăși calitatea întrebărilor sale, cel care întreabă îl autorizează pe informator să se abandoneze *limbajului familiarității*: necunoscînd decît cazurile particulare și detaliile de interes practic sau de curiozitate anecdotică, vorbind întotdeauna cu nume proprii de persoane sau de locuri și ignorînd, cu excepția cazurilor cînd trebuie să acopere timpii morți, generalitățile vagi și explicațiile *ad hoc* care se cuvin față de străini, acest limbaj, pe care nu-l adresezi primului venit, trece sub tăcere tot ceea ce se înțelege de la sine pentru că se înțelege de la sine; asemănător cu discursul „istoricului original" al lui Hegel care, „trăind în spiritul evenimentului", își asumă presupunerile acelora a căror istorie o povestește, el dă șanse să se descopere, prin chiar obscuritatea sa și prin lipsa falselor clarități a cuvintelor semiabile spre folosul profanilor, adevărul practicii ca orbire pentru propriul adevăr.[10]

La polul opus logicii, muncă a gîndirii care constă în a gîndi munca gîndirii, practica exclude orice interes formal.

[10] Faptul că simțul practic nu poate să funcționeze (fără un antrenament special) *în gol*, în afara oricărei situații, condamnă la nerealitate toate anchetele cu chestionare care înregistrează ca produse autentice ale habitusului răspunsurile suscitate de stimulii abstracți ai situației de anchetă, artefacte de laborator, care sînt pentru reacțiile în situație reală ceea ce riturile folclorizate, îndeplinite pentru turiști (sau etnologi), sînt pentru riturile impuse de imperativele unei tradiții vii sau de urgența unei situații dramatice. Aceasta nu se vede niciodată la fel de bine ca în toate anchetele care, cerîndu-le celor chestionați să se facă proprii lor sociologi pentru a spune cărei clase consideră că aparțin, sau dacă există, după ei, clase sociale și cîte, nu au dificultăți în a prinde pe picior greșit, într-o situație și în fața unei chestionări la fel de artificiale, sensul locului ocupat în spațiul social, care permite să te situezi și să-i situezi practic pe ceilalți, în situații obișnuite ale existenței.

Revenirea reflexivă asupra acțiunii înseși, atunci cînd apare (adică aproape întotdeauna în caz de eșec al automatismelor), rămîne subordonată căutării rezultatului și încercării (care nu se percepe neapărat ca atare) de maximizare a randamentului efortului cheltuit. De aceea, nu are nimic în comun cu intenția de a explica cum s-a atins rezultatul, și încă și mai puțin cu cea de a încerca să înțelegi (pentru a înțelege) logica practicii, sfidare a logicii logice. Vedem ce antinomie practică trebuie să surmonteze știința atunci cînd, cu prețul unei rupturi cu orice fel de operaționalism care, acceptînd tacit presupunerile cele mai fundamentale ale logicii practice, nu le poate obiectiva, ea vrea să înțeleagă în sine și pentru sine și nu pentru a o îmbunătăți sau a o reforma logica practicii care nu înțelege decît pentru a acționa.

Ideea de logică practică, logică în sine, fără reflectare conștientă și fără control logic, este o *contradicție în termeni*, care sfidează logica logică. Această logică paradoxală este aceea a oricărei practici sau, mai bine spus, a oricărui *simț practic*: absorbită de *lucrul despre care este vorba*, total prezentă în prezent și în funcțiile practice pe care le descoperă aici sub forma unor potențialități obiective, practica exclude întoarcerea asupra sinelui (adică asupra trecutului), ignorînd principiile care o comandă și posibilitățile pe care ea le conține și pe care nu le poate descoperi decît acționîndu-le, adică desfășurîndu-le în timp.[11] Fără îndoială, există puține practici care, tot atît cît și riturile, par făcute să amintească cît este de fals să închizi în concepte o logică făcută să se lipsească de concept, să tratezi ca pe relații și operații logice manipulări practice și mișcări ale

[11] Există acte pe care habitusul nu le va produce niciodată dacă nu întîlnește situația în care ar putea actualiza potențialitățile sale: se știe, de exemplu, că situațiile-limită ale perioadelor de criză le dau unora ocazia să arate potențialități necunoscute de ei înșiși și de ceilalți. Pe această interdependență dintre habitus și situație se bazează regizorii de cinema atunci cînd pun în relație un habitus (ales, intuitiv, ca principiu generator al unui stil particular de cuvinte, de gesturi etc.) cu o situație artificial aranjată pentru a-l declanșa, creînd astfel condițiile producerii unor practici (care pot fi complet improvizate) conforme cu așteptările lor.

corpului; să vorbești de analogii sau de omologii (așa cum ești obligat să o faci pentru a înțelege și a face să se înțeleagă) acolo unde este vorba numai de transferuri practice de scheme incorporate și cvasicorporale.[12] *Ca practică performativă care se străduieste să facă să fie ceea ce face sau spune,* ritul nu este, într-adevăr, în multe cazuri, decît un *mimesis* practic al procesului natural care trebuie facilitat.[13] În opoziție cu metafora și analogia explicită, *reprezentarea mimetică* stabilește între fenomene foarte diferite precum umflarea grăunțelor în cratiță, umflarea pîntecului femeii însărcinate și creșterea grîului în pămînt o relație care nu implică nici o explicare a proprietăților termenilor puși în relație sau a principiilor punerii lor în relație. Operațiile cele mai caracteristice ale „logicii" sale – a inversa, a transfera, a unifica, a separa etc. – iau aici forma unor mișcări corporale, a se întoarce la dreapta sau la stînga, a răsturna cu susul în jos, a intra sau a ieși, a înnoda sau a tăia etc. Această logică care, ca orice logică practică, nu poate fi sesizată decît în act, adică în mișcarea corporală care, detotalizînd-o, o disimulează, îi pune analistului o problemă dificilă, care nu are soluție decît într-o teorie a logicii teoretice și a logicii practice. Profesioniștii logosului vor ca practica *să exprime* ceva care se poate exprima printr-un discurs, de preferință logic, și le este greu să

[12] Aceste scheme nu pot fi sesizate decît în coerența obiectivă a acțiunilor rituale pe care le generează, deși pot fi uneori percepute, aproape direct, în discurs, atunci cînd un informator „asociază", fără vreun motiv aparent, două practici rituale care nu au în comun decît o schemă.

[13] Georges Duby care, rupînd cu „mentalismul" majorității descrierilor religiei, arată că religia cavalerilor „se rezolva în întregime în rituri, gesturi, formule" (G. Duby, *Le temps des cathédrales, L'art et la société de 980 à 1420*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18) insistă asupra caracterului practic și corporal al practicilor rituale: „Cînd un războinic depunea jurămînt, ceea ce conta pentru el în primul rînd nu era angajarea sufletului său, ci o *postură corporală*, contactul pe care mîna sa, pusă pe cruce, pe Scriptură sau pe moaște, îl lua cu sacrul. Atunci cînd înainta pentru a deveni omul unui senior, era din nou o *atitudine*, *o poziție a mîinilor*, o suită de cuvinte ritual înlănțuite care, prin simpla lor proferare, încheiau contractul" (*op. cit.*, pp. 62-63).

creadă că se poate smulge o practică din absurditate, că i se poate restitui logica sa altfel decît făcînd-o să spună ceea ce se înțelege de la sine, proiectînd asupra ei o gîndire explicită care este exclusă din ea prin definiție: ne închipuim toate efectele poetice sau filosofice pe care un spirit obișnuit de o întreagă tradiție academică să cultive „corespondențele" swedenborgiene le va extrage din faptul că practica rituală tratează ca fiind echivalente adolescența și primăvara cu înaintările lor spre maturitate urmate de bruște regresiuni sau că opune intervențiile masculine celor feminine în producere și reproducere ca pe discontinuu și continuu.[14]

Fără îndoială, nu putem explica coerența practică a practicilor și a operelor decît cu condiția de a construi modele generatoare care să reproducă în ordinea lor proprie logica potrivit căreia ea se produce și de a elabora scheme care, datorită puterii lor sinoptice de sincronizare și de totalizare, fac să apară, fără fraze sau parafraze, sistematicitatea obiectivă a practicii, și care, cînd utilizează în mod adecvat proprietățile spațiului (sus/jos, dreapta/stînga), pot avea chiar virtutea de a vorbi direct schemei corporale (cum știu bine cei care trebuie să transmită dispoziții motorii). Este adevărat că trebuie să ai conștiința transformării pe care aceste jocuri de scriitură teoretică o impun logicii practice prin simplul fapt al explicării. Așa cum ne-am fi mirat mai puțin, pe vremea lui Lévi-Bruhl, de ciudățeniile „mentalității primitive" dacă am fi putut concepe faptul că logica magiei și a „participării" are vreo legătură cu experiența cea mai obișnuită a emoției sau a pasiunii (mînie, gelozie, ură etc.), ne-am mira astăzi mai puțin de succesele „logice" ale indigenilor australieni dacă, printr-un soi de etnocentrism inversat, n-am atribui inconștient „gîndirii sălbatice" raportul cu lumea pe care intelectualismul îl atribuie oricărei „conștiințe" și

[14] Limita a ceea ce constituie înclinația inerentă funcției de *interpret* este reprezentată de *speculațiile* teologilor care, înclinați mereu să-și proiecteze stările lor sufletești în analiza religiosului, au trecut, fără traume, printr-o *reconversie* omoloagă aceleia a analizelor literaturii la o formă spiritualizată de semiologie unde Heidegger sau Congar se învecinează cu Lévi-Strauss sau Lacan, ba chiar cu Baudrillard.

dacă n-am trece sub tăcere transformarea care duce de la operațiile controlate în stare practică la operațiile formale care le sînt izomorfe, omițînd în același timp să ne întrebăm în legătură cu condițiile sociale ale acestei transformări.

Știința mitului este îndreptățită să împrumute din teoria grupurilor limbajul prin care descrie sintaxa mitului, dar cu condiția să nu uite (sau să lase să se uite) că, atunci cînd încetează să își apară și să se dea drept o traducere comodă, acest limbaj distruge adevărul pe care permite să-l percepem. Se poate spune că gimnastica este geometrie cu condiția să nu se înțeleagă că gimnastul este geometru. Și am fi mai puțin tentați să tratăm implicit sau explicit agenții ca pe logicieni dacă am urca de la logosul mitic la praxismul ritual care pune în scenă, sub forma unor acțiuni realmente efectuate, adică a unor mișcări corporale, operațiile pe care analiza savantă le descoperă în discursul mitic, *opus operatum* care maschează sub semnificațiile sale reificate momentul constituent al practicii „mitopoietice". Atît timp cît spațiul mitico-ritual este perceput ca *opus operandum*, adică precum o ordine a lucrurilor coexistente, el nu este niciodată decît un spațiu teoretic, balizat de punctele de reper care sînt termenii relațiilor de opoziție (sus/jos, est/vest etc.), și unde nu se pot efectua decît operații teoretice, adică deplasări și transformări logice, care sînt la fel de îndepărtate de mișcările și transformările realmente îndeplinite ca o cădere de o ascensiune, precum cîinele animal celest de cîinele animal care latră. După ce am stabilit, de exemplu, că spațiul interior al casei kabyle primește o semnificație inversă cînd este repus în spațiul total, nu avem temei să spunem că fiecare din cele două spații, interior și exterior, poate fi obținut pornind de la celălalt printr-o semirotație decît cu condiția de a repatria limbajul în care matematica își exprimă operațiile pe pămîntul originar al practicii, dînd unor termeni ca deplasare și rotație sensul lor practic de *mișcări ale corpului*, precum a merge înspre înainte sau înspre înapoi sau a face stînga-mprejur; și observăm că dacă această „geometrie în lumea sensibilă", cum spune Jean Nicod, geometrie practică sau, mai bine spus, practică geometrică, folosește într-atît inversarea, este fără îndoială pentru că, la fel

ca oglinda care aduce la lumină paradoxurile simetriei bilaterale, corpul funcţionează ca un operator practic care caută la stînga mîna dreaptă pe care trebuie să o strîngă, introduce braţul stîng pe mîneca hainei care era la dreapta atunci cînd era aşezată sau inversează dreapta cu stînga, estul cu vestul, numai prin faptul că efectuează o jumătate de întoarcere, că „face faţă" sau „întoarce spatele" ori că „pune invers" ceea ce era „cu faţa", tot atîtea mişcări pe care concepţia mitică despre lume le încarcă cu semnificaţii sociale şi de care ritul se foloseşte intens.

Mă surprind definind pragul
Ca fiind locul geometric
Al sosirilor şi al plecărilor
În Casa Tatălui.[15]

Poetul găseşte imediat principiul relaţiilor dintre spaţiul casei şi lumea exterioară în mişcările de sens invers (în ambele sensuri ale cuvîntului sens) care sînt intratul şi ieşitul: mic producător întîrziat de mitologii private, lui îi este mai uşor să traverseze metaforele moarte pentru a merge spre principiul practicii mitopoietice, adică spre mişcările şi gesturile care, ca într-o frază a lui Albert cel Mare reluată de René Char, pot decela dualitatea sub unitatea aparentă a obiectului: „În Germania erau doi copii gemeni dintre care unul deschidea uşile atingîndu-le cu braţul drept, iar celălalt le închidea atingîndu-le cu braţul stîng".

Trebuie să mergem astfel de la *ergon* la *energeia*, potrivit opoziţiei lui Wilhelm von Humboldt, de la obiecte sau de la conduite la principiul producerii lor sau, mai exact, de la analogie sau de la metafora efectuată, fapt împlinit şi literă moartă (a:b::c:d), pe care o examinează hermeneutica obiectivistă, la practica analogică ca *transfer de scheme* pe care îl operează habitusul pe baza unor echivalenţe dobîndite, facilitînd substituabilitatea unei reacţii cu alta şi permiţînd să se stăpînească printr-un fel de generalizare practică toate problemele cu aceeaşi formă care pot apărea în situaţii noi. A recuceri prin mit ca realitate constituită actul mitopoietic ca moment constituent nu înseamnă, aşa cum crede idealismul, a căuta în conştiinţă categoriile universale a ceea ce Cassirer numeşte o „subiectivitate mitopoietică" sau, în limbajul lui Lévi-Strauss, „structurile fundamentale ale spiritului omenesc" care ar guverna, independent de condiţiile sociale, toate configuraţiile empiric realizate. Înseamnă a reconstitui sistemul socialmente constituit din structurile inseparabil cognitive şi evaluative care organizează perceperea lumii şi acţiunea în lume conform structurilor obiective ale unei stări determinate a lumii sociale. Dacă practicile şi reprezentările rituale sînt practic coerente, este pentru că ele sînt produsul funcţionării combinatorii a unui mic număr de scheme generatoare unite prin relaţii de *substituabilitate practică*, altfel spus capabile să producă rezultate echivalente din punctul de vedere al necesităţilor „logice" ale practicii. Dacă această sistematicitate rămîne vagă şi aproximativă, este pentru că aceste scheme nu pot primi aplicarea cvasi-universală care le este dată decît pentru că funcţionează în *stare practică*, adică dincolo de explicare şi, prin urmare, în afara oricărui control logic, şi cu referire la *scopuri practice* menite să le impună şi să le confere o necesitate care nu este cea a logicii. Discuţiile care au avut loc atît printre etnologi (etnoştiinţa) cît şi printre sociologi (etnometodologia) în jurul sistemelor de clasare au în comun faptul că uită că aceste instrumente de cunoaştere îndeplinesc ca atare funcţii care nu sînt de pură cunoaştere. Produse de practica generaţiilor succesive, într-un tip determinat de condiţii de existenţă, aceste scheme de percepţie, de apreciere şi acţiune care sînt dobîndite prin practică şi realizate în stare practică, fără a accede la reprezentarea explicită, funcţionează ca operatori practici prin care structurile obiective ale căror produs sînt tind să se reproducă în practici. Taxinomiile practice, instrumente de cunoaştere şi de comunicare care sînt condiţia construirii sensului şi a consensului privind sensul, nu îşi exercită eficacitatea *structurantă* decît în măsura în care sînt ele însele *structurate*. Ceea ce nu înseamnă că

[15] Citat de G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 1961, p. 201.

ele țin de o analiză strict *internă* („structurală”, „componențială” sau de alt fel) care, smulgîndu-le artificial din condițiile lor de producere și de utilizare, își interzice să le înțeleagă funcțiile sociale.[16] Coerența care se observă în toate produsele aplicării aceluiași habitus nu are alt temei decît coerența pe care principiile generatoare constitutive ale acestui habitus o datorează structurilor sociale (structura relațiilor dintre grupuri, sexe sau clase de vîrstă sau dintre clasele sociale) al căror produs sînt și pe care tind să le reproducă sub o *formă transformată* și de nerecunoscut, integrîndu-le în structura unui sistem de relații simbolice.[17]

A reacționa, așa cum face Lévi-Strauss, împotriva lecturilor externe care aruncă mitul în „stupiditatea primitivă” (*Urdummheit*) raportînd direct structurile sistemelor simbolice la structurile sociale[18], nu trebuie să ducă la omiterea faptului că acțiunile magice sau religioase sînt fundamental „moderne”

[16] Prejudecata antigenetică ce înclină spre refuzul inconștient sau afirmat de a căuta în istoria individuală sau colectivă geneza structurilor obiective și a structurilor interiorizate se conjugă cu prejudecata antifuncționalistă pentru a întări înclinația antropologiei structuraliste de a acorda mai multă coerență decît au și decît le trebuie pentru a funcționa sistemelor simbolice, produse ale istoriei care, ca și cultura, potrivit lui Lowie, „rămîn făcute din petice” (*things of shreds and patches*), chiar dacă bucățile pe care necesitățile practicii le constrîng să le împrumute sînt supuse continuu unor restructurări și remanieri inconștiente și intenționate care tind să le integreze în sistem.

[17] Istoria perspectivei pe care o propune Panofsky (E. Panofsky, *Die Perspektive als „Symbolische Form”*, *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Leipzig, Berlin, 1924-25, pp. 258-330; trad. fr., Paris, Editions de Minuit, 1976) constituie o contribuție exemplară la o istorie socială a modalităților convenționale de cunoaștere și de exprimare: aceasta cu condiția ca, rupînd radical cu tradiția idealistă a „formelor simbolice”, să raportăm formele istorice de percepție și de reprezentare la condițiile sociale ale producerii și reproducerii lor (printr-o educație expresă sau difuză), adică la structura grupurilor care le produc și le reproduc și la poziția acestor grupuri în structura socială.

[18] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 229.

(*diesseitig*), cum spune Weber, și că, dominate în întregime de grija de a asigura reușita producției și a reproducerii, pe scurt, *supraviețuirea*, ele sînt orientate spre scopurile cele mai dramatic practice, vitale și urgente: extraordinara lor ambiguitate ține de faptul că pun în slujba scopurilor tragic reale și total nerealiste care se creează într-o situație critică (mai ales colectivă), ca dorința de a triumfa asupra morții și a nenorocirii, o logică practică, produsă în afara oricărei intenții conștiente de un corp și o limbă structurate și structurante, care generează automat acte simbolice. Practicile rituale sînt ca niște dorințe sau implorări ale nenorocirii colective, care se exprimă într-o limbă (prin definiție) colectivă (ceea ce le înrudește foarte strîns cu muzica); proiecte iraționale de a acționa asupra lumii naturale cum se acționează asupra lumii sociale, de a-i aplica lumii naturale strategii care se aplică celorlalți oameni, în anumite condiții, adică strategii de autoritate sau de reciprocitate, de a-i *semnala* intenții, urări, dorințe sau ordine, prin cuvinte sau acte performative, care capătă sens în afara oricărei intenții de a semnifica[19]. Modul cel mai puțin adecvat de „a înțelege” această practică ar putea consta în apropierea sa de aceste rituri private, pe care situațiile de nenorocire extremă, moartea unei persoane iubite, așteptarea anxioasă a unui eveniment dorit cu ardoare, le fac să fie inventate și care, deși nu au altă justificare decît de a spune sau de a face ceva mai degrabă decît nimic atunci cînd nu este nimic de făcut sau de spus, împrumută inevitabil logica de la un limbaj și un corp care, chiar, și mai ales, atunci cînd *se învîrt în gol*, produc *sens comun*, pentru a genera cuvinte sau gesturi deopotrivă cu sens și fără sens.

Vedem astfel în același timp erorile obișnuite și fundamentul lor într-un obiect care, precum ritul și mitul, se pretează,

[19] Propensiunea de a gîndi economia magică după modelul economiei politice se vede, de exemplu, în toate cazurile în care intervine principiul reciprocității pentru a determina *sacrificiul*, ca schimb al unei vieți pentru o altă viață. Caz tipic, sacrificarea unei oi, care este îndeplinită la sfîrșitul scoaterii boabelor din spice, în numele ideii că o recoltă bună trebuie plătită cu dispariția unui membru al familiei, oaia servind drept substitut.

prin ambiguitatea sa intrinsecă, la lecturile cele mai contradictorii: pe de o parte, distanța arogantă pe care hermeneutica obiectivistă înțelege să o mențină față de formele elementare de gîndire, tratate ca pretext pentru exerciții de virtuozitate interpretativă, și a căror dezamăgire și chiar oroare estetică din *L'Afrique fantôme*[20] reprezintă de fapt limita; pe de altă parte, participarea exaltată și încîntarea derealizantă a marilor inițiați în tradiția gnostică, care fac să funcționeze ca *sens trăit* sensul comun, care se fac subiecți inspirați ai unui singur obiectiv.[21] Reducerea obiectivistă permite să se pună în lumină funcțiile numite obiective pe care le îndeplinesc miturile sau riturile (funcții de integrare morală ca la Durkheim, funcții de integrare logică, ca la Lévi-Strauss; dar, despărțind sensul obiectiv pe care îl pune în lumină de agenții care îl fac să funcționeze și, prin aceasta, de condițiile obiective și de scopurile practice prin referire la care se definește practica lor, ea interzice să se înțeleagă cum se îndeplinesc aceste funcții.[22] La rîndul său, antropologia „participativă" își permite invariante antropologice și ale comunității de experiențe ultime – dacă nu pur și simplu nostalgia paradisurilor agrare, principiu al tuturor ideo-

[20] M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

[21] La fel, dificultatea de a găsi distanța corectă dintre rasismul de clasă și populism, dintre prejudecata defavorabilă și prejudecata favorabilă, care este încă o formă de condescendență, ne duce la conceperea raportului cu clasele dominate potrivit vechii alternative platonice a rupturii (*chorismos*) și a participării (*methexis*).

[22] Astfel, de exemplu, pentru a înțelege cum poate funcționa *blestemul*, limita cuvîntului performativ prin care se exercită continuu puterea celor vechi, ar trebui să avem în minte ansamblul de condiții sociale care trebuie îndeplinite pentru ca să acționeze în acest caz magia performativă: îndeosebi, mizeria profundă, materială și morală (și, în primul rînd, cea pe care o produce credința în magie, teama de ceilalți, de cuvîntul celorlalți, de opinia publică, a cărei credință în deochi nu este fără îndoială decît limita) și, de asemenea, puterea pe care o dă cuvîntului cu sens comun și celui care îl enunță faptul de a avea de partea sa întreaga ordine socială, întreaga experiență trecută, și aceasta într-o situație de profundă insecuritate în care, ca în situațiile de catastrofă, se evită sfidarea sorții.

logiilor conservatoare – pentru a căuta răspunsuri eterne la întrebările eterne ale cosmologiilor și cosmogoniilor în răspunsurile practice pe care le-au dat țăranii din Kabylia sau din alte părți problemelor practice și istoricește situate care li s-au impus într-o stare determinată a instrumentelor lor de însușire materială și simbolică a lumii[23]; rupînd practicile de condițiile lor reale de existență pentru a le atribui intenții străine, printr-o falsă generozitate care favorizează efectele de stil, exaltarea înțelepciunilor pierdute le deposedează de tot ceea ce constituie rațiunea și rațiunea lor de a fi și le închide în esența eternă a unei „mentalități".[24] Femeia kabylă care își montează războiul de țesut nu îndeplinește un act cosmogonic: ea montează pur și simplu războiul de țesut pentru a produce o țesătură menită să îndeplinească o funcție tehnică; se întîmplă ca, dat fiind echipamentul simbolic de care ea dispune pentru a gîndi practic practica sa – și îndeosebi limbajul său care o trimite mereu la muncile agrare –, ea să nu poată concepe ceea ce face decît sub o formă de vrajă, adică mistificată, de care este încîntat spiritualismul însetat de mistere eterne.

Riturile au loc și nu au loc pentru că își găsesc rațiunea de a fi în condițiile de existență și în dispozițiile unor agenți care nu-și pot permite luxul speculației logice, al efuziunii mistice sau al neliniștii metafizice. Nu este suficient să ridiculizezi formele cele mai naive de funcționalism pentru a nu datora nimic chestiunii funcțiilor practice ale practicii. Nu se va înțe-

[23] Lectura mistică a miturilor dogon pe care o propune Griaule și exegeza inspirată de presocratici a lui Heidegger sînt două variante paradigmatice ale aceluiași efect, separate numai prin „noblețea" pretextului și a *referințelor* lor.

[24] Abia dacă este nevoie să spunem că, în această privință, „primitivii" (ca și poporul din alte părți) nu sînt decît un pretext pentru bătălii ideologice a căror adevărată miză constă în interesele actuale ale ideologilor; și fără îndoială n-ar fi mai dificil să arătăm aceasta în legătură cu denunțurile zgomotoase și facile ale etnologiei coloniale care sînt la modă astăzi sau în legătură cu concepția idilică a societăților arhaice sau țărănești care, într-un alt timp, însoțea denunțarea mandarinală a „dezamăgirii lumii".

lege, evident, nimic din ritualul de căsătorie kabylă pornind de la o definiție universală a funcțiilor căsătoriei ca operație menită să asigure reproducerea biologică a grupului potrivit formelor aprobate de grup. Dar nu s-ar înțelege mai mult, în pofida aparențelor, nici dacă s-ar porni de la o analiză structurală care ar ignora funcțiile specifice ale practicilor rituale și ar omite să își pună întrebări în legătură cu funcțiile economice și sociale de producere a dispozițiilor generatoare și a acestor practici și a definiției colective a funcțiilor practice în slujba cărora funcționează ele. Țăranul din Kabylia nu reacționează la „condiții obiective", ci la aceste condiții percepute prin intermediul schemelor socialmente constituite care organizează percepția lui. A înțelege practica rituală, a-i restitui nu numai rațiunea, ci și rațiunea ei de a fi, fără a o converti în construcție logică sau în exercițiu spiritual, nu înseamnă numai a-i reconstitui logica internă; înseamnă a-i restitui necesitatea sa practică raportînd-o la condițiile reale ale genezei sale, adică la condițiile în care sînt definite și funcțiile pe care le îndeplinește, și mijloacele pe care le folosește pentru a le atinge[25]; înseamnă a descrie fundamentele cele mai brutal materiale ale *investirii* în magie, ca slăbiciune a forțelor productive și reproductive care face din o întreagă viață dominată de sentimentul de nenorocire pe care îl generează incertitudinea privind mizele cele mai vitale o luptă aleatorie împotriva sorții; înseamnă a încerca să numești, fără a spera într-adevăr să *evoci*, această *experiență colectivă* de nepu-

[25] Trebuie să-l cităm aici pe Arnold van Gennep, care amintește că povestirile vechi erau *acționate* într-un fel de dramă totală, și nu recitate pur și simplu: „Producția literară numită populară este o activitate utilă, necesară menținerii și funcționării organizării sociale ca urmare a legăturii sale cu celelalte activități, materiale de data aceasta. Mai ales la începuturile sale, ea este un element organic și nu, așa cum se credea, o activitate estetică superfluă, un lux" (A. van Gennep, *La formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1913, p. 8). În aceeași logică, Mouloud Mammeri pune în evidență *funcțiile practice* ale înțelepciunii kabyle și ale poeților care sînt păstrătorii ei (cf. M. Mammeri și P. Bourdieu, *Dialogue sur la poésie orale en Kabylie*, „Actes de la recherche en sciences sociales", 19, 1978, pp. 67-76).

tință care se află la originea oricărei concepții despre lume și despre viitor (ea se exprimă atît în raportul cu munca conceput ca un atribut necondiționat, cît și în practica rituală) și care continuă medierea practică prin care se stabilește relația dintre bazele economice și acțiunile sau reprezentările rituale. Într-adevăr, prin intermediul funcției, care, în relația complexă dintre un mod de producție și un mod de percepție relativ autonom, este atribuită practicii inseparabil tehnice și rituale, și al schemelor operatorii puse în aplicare pentru a o îndeplini, este practic realizată, în fiecare practică, și nu în cine știe ce „articulație" între sisteme, relația dintre condițiile economice și practicile simbolice.[26] Pentru a da o idee despre complexitatea acestei rețele de circuite care fac, de exemplu, ca practicile tehnice sau rituale să fie determinate de condițiile materiale de existență percepute de agenții dotați cu scheme de percepție, ele însele determinate, cel puțin negativ, de aceste condiții (retraduse într-o formă deosebită de relații de producție), este suficient să arătăm că una din funcțiile ritului – în special cea a căsătoriei și a aratului sau chiar a recoltării – este de a surmonta în mod practic contradicția propriu rituală pe care o face să apară taxinomia rituală, divizînd lumea în principii contrare și făcînd să apară ca sacrilegii violente actele cele mai indispensabile pentru supraviețuirea grupului.

[26] Vom încerca să arătăm că, la nivelul funcțiilor, ritualul exprimă starea formelor productive care îl determină în mod negativ prin intermediul incertitudinii și al nesiguranței sub forma unui fel de imens efort pentru a face *să dureze* o viață naturală și omenească în mod continuu suspendată, amenințată, în timp ce, la nivelul structurilor, el retraduce în opoziția dintre două tipuri de rituri, rituri de eufemizare și de licitare a aratului sau a recoltei, rituri cu virtutea de a face propice perioadele de gestație și de așteptare, opoziția care domină întreaga viață agrară între timpul muncii (adică ceea ce depinde de *om*) și timpul de producere (adică ceea ce depinde numai de natură) și care este concepută în aceiași termeni ca și diviziunea muncii între sexe, pe de o parte cu intervențiile scurte, violente, discontinue și contra naturii ale omului în producere (arat sau recoltă) și reproducere și, pe de altă parte, lenta și lunga gestație, administrarea, întreținerea și apărarea vieții, sarcini care îi revin femeii.

Capitolul 6
Acțiunea timpului

Dacă ne-am limita la practici care, ca și practicile rituale, își datorează unele dintre proprietățile lor cele mai importante faptului că sînt „detotalizate" prin desfășurarea lor în succesiune, am risca să lăsăm să ne scape proprietățile practicii pe care știința detemporalizantă are cele mai puține șanse să le restituie, adică cele pe care le datorează faptului că se construiește în timp, că primește de la timp *forma* sa ca ordine într-o succesiune și, prin aceasta, își primește sensul (în dublul sens al cuvîntului). Acesta este cazul tuturor practicilor care, ca și schimbul de daruri sau luptele de onoare, se definesc, cel puțin pentru agenți, ca secvențe ireversibile și orientate de acte relativ imprevizibile. Ne amintim că, contrar reprezentării obișnuite și a analizei celebre a lui Mauss căruia îi reproșează că s-a situat la nivelul unei „fenomenologii" a schimbului de daruri, Lévi-Strauss susține că știința trebuie să rupă cu experiența indigenă și cu teoria indigenă a acestei experiențe pentru a statua că schimbul „constituie fenomenul primitiv, și nu operațiile discrete în care îl descompune viața socială"[1] sau, cu alte cuvinte, că „legile mecanice" ale ciclului de reciprocitate sînt principiul inconștient al obligației de a da, al obligației de a înapoia și al obligației de a primi.[2] Statuînd că modelul obiectiv obținut prin reducerea politeticului la monotetic, a succesiunii detotalizate și ireversibile la totalitatea perfect reversibilă, este legea imanentă a practicilor, principiul invizibil al mișcărilor observate, savantul reduce agenții la statutul de automate sau de corpuri inerte mișcate prin mecanisme obscure către scopuri

[1] Cf. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. XXXVIII.
[2] Cf. C. Lévi-Strauss, *loc. cit.*, p. XXXVI.

pe care le ignoră. „Ciclurile de reciprocitate", angrenaje mecanice ale unor practici indispensabile, nu există decît pentru privirea absolută a spectatorului omniscient și omniprezent, care îi datorează științei *mecanicii sociale* faptul că este capabil să se facă prezent în diferitele momente ale „ciclului": în realitate, darul poate rămîne fără răspuns, atunci cînd îl obligi pe un ingrat; el poate fi respins ca o ofensă prin aceea că afirmă sau revendică posibilitatea reciprocității, deci a recunoștinței.[3] Fără a mai vorbi de morocănoșii care pun în discuție chiar jocul și frumosul său mecanism aparent (ca cel pe care kabylii îl numesc *amahbul*), și chiar în cazul în care dispozițiile agenților sînt cît mai perfect armonizate și în care înlănțuirea acțiunilor și a reacțiilor pare total previzibilă *din afară*, rămîne incertitudinea în legătură cu ieșirea din interacțiune cît timp secvența nu este terminată: schimburile cele mai obișnuite, chiar cele mai rutiniere în aparență, ale existenței obișnuite, ca „micile cadouri" care „înnoadă prietenia", presupun o improvizație, deci o incertitudine permanentă, care, așa cum se spune, face tot *farmecul*, deci toată *eficacitatea socială*.

Situate la jumătatea drumului dintre cadourile „gratuite" (*elmaâtar*, darul fără întoarcere, „asemănător cu laptele unei mame", sau *thikchi*, lucrul dat fără contrapartidă) și darurile care obligă în modul cel mai riguros (*elahdya* sau *lehna*), micile cadouri trebuie să aibă o valoare redusă, deci să fie ușor de înapoiat, deci făcute pentru a fi înapoiate și înapoiate ușor[4]; dar ele trebuie să fie *frecvente* și oarecum continue, ceea ce implică faptul că ele funcționează în logica „surprizei" sau a „atenției" mai mult decît în funcție de mecanismul unui ritual. Menite să întrețină ordinea obișnuită a relațiilor familiare, ele constau aproape întotdeauna într-o farfurie cu mîncare gătită, de cuscus (însoțit de o bucată de brînză, atunci cînd marchează primul lapte al unei vaci) și urmează

[3] „Nu vă simțiți ofensat de această ofertă (...). Sînt atît de convins că sînt o nulitate pentru dvs., încît puteți accepta din partea mea chiar și bani. Un cadou din partea mea este fără urmări" (Dostoievski, *Le Joueur*, Paris, Gallimard, 1958, p. 47).
[4] Noi spunem „nimicuri" și, ca răspuns la mulțumiri, „pentru nimic" sau „nu-i nimic".

cursul micilor bucurii familiale, cele pricinuite de ziua a treia sau a șaptea de la naștere, de primul dinte sau primul pas al bebelușului, de prima tăiere a părului, de prima călătorie la tîrg sau primul post al băiatului. Asociate cu momente ale ciclului de viață al oamenilor sau al pămîntului, ele îi angajează pe cei care înțeleg să împărtășească bucuria lor și pe cei care, în schimb, iau parte la această bucurie, într-un adevărat rit al fecundității: niciodată nu se înapoiază recipientul în care a fost oferit cadoul fără să pui în el, „pentru bun augur" (*el fal*) ceea ce se numește uneori *thiririth* (de la *er*, a înapoia), adică puțin grîu, griș (niciodată orz, plantă feminină, simbol al fragilității) sau, mai bine, legume uscate, năut, linte etc. numite *ajedjig*, oferite pentru ca „băiatul (care este ocazia pentru schimb) să înflorească". Aceste cadouri obișnuite (la care se adaugă unele din cele desemnate cu numele de *tharzefth*, și care se fac cu ocazia vizitelor) se opun clar darurilor extraordinare, *elkhir elahdya* sau *lehna*, oferite la marile sărbători numite *thimeghriwin* (sg, *thameghra*), căsătorii, nașteri, circumcizii, și cu atît mai mult darului cuvenit unui sfînt *lwâada*. Și, de fapt, micile cadouri între rude și vecini reprezintă un cadou în bani și ouă pe care îl oferă aliații îndepărtați atît în spațiu, cît și în genealogie și, de asemenea, în timp – din moment ce nu sînt văzuți decît rareori, discontinuu, la „marile ocazii" – și care, prin importanța și solemnitatea sa, este mereu un soi de *sfidare controlată*, ceea ce sînt căsătoriile în descendență sau în vecinătate, atît de frecvente și de strîns inserate în urzeala schimburilor obișnuite încît trec complet neobservate, față de căsătoriile extraordinare, între sate sau triburi diferite, destinate uneori să pecetluiască alianțe sau reconcilieri, marcate întotdeauna de ceremonii solemne, mai prestigioase dar și infinit mai periculoase.

Este suficient să existe posibilitatea ca lucrurile să se petreacă altfel decît vor „legile mecanice" ale „ciclului de reciprocitate" pentru ca întreaga experiență a practicii și în același timp logica să se schimbe. Trecerea de la probabilitatea cea mai ridicată la certitudinea absolută reprezintă un salt calitativ care nu este proporțional cu ecartul numeric. Incertitudinea care își găsește fundamentul obiectiv în logica probabilistă a legilor sociale este suficientă pentru a modifica nu numai experiența practicii, ci însăși practica, încurajînd, de exemplu, strategiile care urmăresc să evite rezultatul cel mai probabil. A reintroduce incertitudinea înseamnă a reintroduce timpul, cu ritmul său, cu

orientarea sa, cu ireversibilitatea sa, înlocuind dialectica *strategiilor* cu mecanismul *modelului*, dar fără a cădea din nou în antropologia imaginară a teoriilor „actorului rațional".

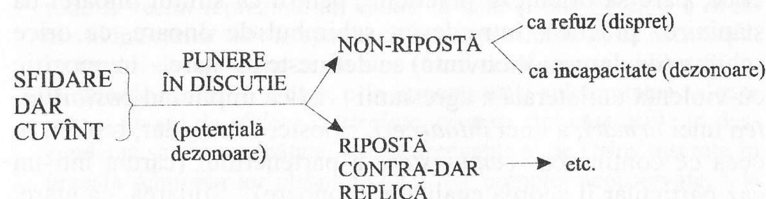
Ars inveniendi este o *ars combinatoria*. Și se poate construi un *model generator* relativ simplu care permite să se dea socoteală teoretic de logica practicii, adică să se producă, *pe hîrtie*, universul practicilor (conduite de onoare, acte de schimb) realmente observate sau potențial observabile care frapează deopotrivă prin diversitatea lor inepuizabilă și prin necesitatea lor aparentă, fără a recurge la imposibilul „fișier de reprezentări prefabricate" de care vorbește Jakobson[5] și care ar permite să se aleagă conduita ce se cuvine pentru fiecare situație. Astfel, pentru a da socoteală de toate conduitele de onoare observate și numai de acelea, este suficient să se dea un principiu fundamental, cel al egalității în onoare, care, deși nu este statuat niciodată explicit ca axiomă a tuturor operațiilor etice, pare să orienteze practicile, pentru că simțul onoarei dă stăpînirea practică. Într-adevăr, schimbul de onoare, ca orice schimb (de daruri, de cuvinte) se definește ca atare – în opoziție cu violența unilaterală a agresiunii – adică implicînd *posibilitatea urmări*, a unei *întoarceri*, riposte, contra-dar, replici, în ceea ce conține ca *recunoaștere* a partenerului (căruia într-un caz particular îi acordă egalitate în onoare).[6] Sfidarea, ca atare, reclamă riposta și se adresează unui bărbat considerat capabil să joace jocul onoarei, și să-l joace bine: de aceea, ea *face onoare*. Reciproca acestui postulat al reciprocității este că numai o sfidare lansată de un egal în onoare merită să fie acceptată: actul

[5] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 46

[6] Darul conține întotdeauna o sfidare mai mult sau mai puțin negată. „I-a făcut de rușine", spuneau, potrivit lui Marcy, berberii marocani în legătură cu darul ca formă de sfidare (*thawsa*) care marca marile ocazii (G. Marcy, *Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues*, „Revue africaine", nr. 85, 1941, pp. 187-211). Aceasta permite să se vadă că logica sfidării și a ripostei este limita către care tinde schimbul de daruri atunci cînd schimbul generos tinde spre *asaltul de generozitate*.

de onoare nu este complet constituit ca atare decît prin ripostă, care implică recunoașterea egalității în onoare, adică recunoașterea sfidării ca act de onoare și a autorului său ca om de onoare. Principiul fundamental și reciprocitatea sa implică la rîndul lor faptul că cel care intră într-un schimb de onoare (lansînd sau acceptînd o sfidare) cu cineva care nu este egalul său în onoare se dezonorează: sfidînd un superior, el se expune disprețului, care va face să cadă asupra lui dezonoarea; sfidînd un inferior sau acceptînd sfidarea lui, el se dezonorează singur. Astfel, *elbahadla*, umilirea totală, cade asupra celui care abuzează de avantajul său pentru a-și umili adversarul dincolo de limite în loc să-l lase „să se acopere singur de rușine". Invers, *elbahadla* ar cădea asupra celui care s-ar gîndi să accepte o sfidare fără sens: abținîndu-se să riposteze, el face să cadă asupra celui care sfidează toată greutatea actelor sale arbitrare.[7]

Avem astfel o schemă foarte simplă:



Acest model generator care reduce schimbul la o serie de opțiuni succesive operate pornind de la un număr foarte mic de principii grație unei combinatorii foarte simple și care permite să se dea socoteală, într-un mod foarte economic, de o infinitate de cazuri particulare de schimburi în mod fenomenal la fel de diferite ca schimburile de cadouri, de cuvinte sau de provocări,

[7] Dacă ele sînt prezentate aici deductiv, aceste propoziții nu au fost produse prin deducție, după cum dovedesc versiunile succesive ale analizei (prima, publicată în 1965, era încă foarte apropiată de reprezentarea indigenă, adică oficială; a doua, publicată în 1972, se baza pe o serie de *studii de caz* și prezenta modelul propus aici, dar sub o formă mai puțin economică).

reproduce *în ordinea sa* funcționarea habitusului și logica practicii care procedează prin serii de opțiuni ireversibile, efectuate urgent și adesea cu mize mari (uneori viața, ca în schimburile de onoare, sau magia) ca răspuns la alte opțiuni ce se supun aceleiași logici.[8]

Este suficient, de asemenea, să ne acordăm cîteva principii de aplicare foarte generală obținute prin combinarea schemelor fundamentale ale concepției mitico-rituale despre lume (zi/noapte, masculin/feminin, afară/înăuntru etc.) care constituie ca atare sacrul (*h'aram*) și logica schimburilor sociale (principiul izotimiei și corolarele sale) pentru a da socoteală de toate articolele tuturor cutumiarelor date de tradiția etnografică și să ne acordăm și mijloacele de a produce corpusul posibil de acte de jurisprudență conforme cu „sensul echității" în forma sa kabylă.[9] Aceste scheme, *aproape niciodată enunțate ca atare* în practică[10], care, cînd este vorba să se evalueze gravitatea unui furt, vor duce la luarea în considerare, în logica *h'aram*-ului, a tuturor circumstanțelor (loc și moment) îndeplinirii sale, opunînd casa (sau moscheea), locuri sacre, tuturor celorlalte locuri, noaptea zilei, zilele de sărbătoare zilelor obișnuite, pentru a-i

[8] Riturile de posesiune sau de exorcizare și toate luptele magice fac să se vadă, cu titlu de limită, că actele magice sînt operații „logice" îndeplinite în condiții de urgență vitală, în care este vorba de viață și de moarte, „stereotipizarea magică" de care vorbește Weber rezultînd fără îndoială parțial din faptul că erorile au consecințe grave.

[9] Enunțurile conținute în cutuma unui clan sau a unui sat anume nu reprezintă decît o parte foarte redusă a universului de acte de jurisprudență posibile, despre care adiționarea enunțurilor produse pornind de la aceleași principii și consemnate în cutumiarele diferitelor grupuri nu dă, ea însăși, decît o slabă idee.

[10] *Quanun*-ul propriu fiecărui clan (sau fiecărui sat) constă în principal într-o enumerare de greșeli deosebite urmate de o sancțiune corespunzătoare, principiile pornind de la care sînt produse aceste acte de jurisprudență consacrate fiind lăsate în stare implicită. Astfel, de exemplu, *qanun*-ul din Agouni-n-Tesellent, sat al tribului Ath Akbil, numără, dintr-un ansamblu de 249 de articole, 219 legi „represive" (în sensul lui Durkheim), adică 88%, față de numai 25 de legi „restitutive", adică 10%, și numai 5 articole referitoare la fundamentele ordinii politice.

asocia primului termen sancţiunea cea mai severă (avînd, la o extremă, furtul comis noaptea într-o casă, atingerea profanatoare adusă *h'aram*-ului care reprezintă o ofensă de onoare, şi la cealaltă extremă furtul comis ziua pe un cîmp îndepărtat). Aceste principii practice nu sînt enunţate, ca o excepţie, decît atunci cînd *natura obiectului furat* obligă la suspendarea valabilităţii lui: astfel, de exemplu, *qanun*-ul din Ighil Imoula, relatat de Hanoteau şi Letourneux, prevede că „cel care va fura, prin şiretlic sau prin forţă, un catîr, un bou sau o vacă, va plăti 30 de reali la djemâa şi proprietarului valoarea animalului furat, fie că furtul a fost comis *noaptea sau ziua, într-o casă sau afară, fie că animalele aparţin stăpînului casei sau altuia*".[11] Aceleaşi scheme fundamentale, funcţionînd tot în stare implicită, permit să se producă evaluarea corespunzătoare a gravităţii certurilor: într-adevăr, regăsim opoziţiile dintre casă şi celelalte locuri (uciderea unei persoane surprinse într-o casă nefiind urmată de nici o sancţiune, considerată ripostă legitimă la o atingere adusă *h'urma*), între noapte şi zi, între sărbători şi zilele obişnuite, la care se adaugă variaţiile în funcţie de valoarea socialmente recunoscută a agresorului şi victimei (bărbat/femeie, adult/copil) şi de instrumentele şi procedeele folosite (prin trădare – în timpul somnului, de exemplu, – sau de la bărbat la bărbat) şi gradul de îndeplinire al agresiunii (simplă ameninţare sau trecere la act). Dar specificul logicii practice care produce o infinitate de practici adaptate la situaţii mereu diferite pornind de la scheme de aplicare atît de generale şi de automate încît nu sînt decît în mod excepţional convertite în principii explicite se vădeşte în faptul că majoritatea cutumiarelor diferitelor grupuri (sate sau triburi) prezintă variaţii în ceea ce priveşte importanţa sancţiunii aplicate pentru aceeaşi infracţiune: de înţeles cînd este vorba de punerile în practică ale aceloraşi *scheme implicite*, aceste incertitudini şi acest caracter vag ar fi excluse dintr-o serie de acte de jurisprudenţă produse prin aplicarea aceluiaşi *cod explicit*, produs în mod expres printr-o muncă propriu-zis juridică, care urmăreşte să prevadă toate cazurile posibile de

[11] A. Hanoteau şi A. Letourneux, *op. cit.*, vol. III, p. 338.

încălcare şi de sancţionare, şi capabile să servească drept bază unor acte de jurisprudenţă omogene şi constante, adică previzibile şi calculabile. Logica practică ce are drept principiu un sistem de scheme generatoare şi organizatoare în mod obiectiv coerente, funcţionînd în stare practică sub forma unui principiu de selecţie adesea imprecis dar sistematic, nu are nici *rigoarea*, nici *constanţa* ce caracterizează logica logică, capabilă să *deducă* acţiunea raţională a principiilor explicite şi explicit controlate dintr-o axiomatică (şi care ar fi şi ale sale dacă ea ar fi dedusă din modelul construit pentru a o explica). De aceea, ea se vădeşte într-un fel de *unitate de stil* care, deşi este imediat perceptibilă, nu are nimic din coerenţa strictă şi fără surpriză a produselor concertate ale unui plan.

Producînd în afară, în obiectivitate, sub forma unor principii controlabile, ceea ce ghidează practicile în interiorul lor, analiza savantă face posibilă o adevărată *conştientizare*, transmutaţie (materializată prin schemă) a schemei în *reprezentare* care dă stăpînirea simbolică a principiilor practice pe care simţul practic le influenţează fără a le reprezenta sau dîndu-şi reprezentări parţiale şi inadecvate în legătură cu ele. După cum învăţarea tenisului, a viorii, a şahului, a dansului sau a boxului descompune în poziţii, în paşi sau în lovituri practicile care integrează toate aceste unităţi elementare de comportament, artificial izolate, în unitatea unei practici organizate şi orientate, la fel informatorii tind să dea fie norme generale (însoţite mereu de excepţii), fie „lovituri" remarcabile[12], neputînd să-şi însuşească teoretic matricea practică pornind de la care vor fi produse aceste lovituri şi pe care nu le posedă decît în practică, „cînd sînt ceea ce sînt", după cum spune Platon. Capcana cea mai subtilă constă fără îndoială în faptul că agenţii recurg cu plăcere la limbajul ambiguu al *regulii*, cel al gramaticii, al moralei şi al dreptului, pentru a explica o practică socială care se supune la cu totul alte principii, ascunzînd astfel, pentru proprii

[12] Vom vedea tot felul de exemple în analizele prezentate mai jos, fie că este vorba de *elbahadla*, umilirea excesivă, în schimburile de onoare, sau de căsătoria cu verişoara de gradul I în schimburile matrimoniale.

lor ochi, adevărul stăpînirii lor practice ca *doctă ignoranță*, adică drept mod de cunoaștere practică ce nu include cunoașterea propriilor sale principii. Teoriile indigene sînt într-adevăr mai puțin redutabile prin aceea că orientează cercetarea spre explicații iluzorii, cît prin faptul că aduc o întărire de care nu are nevoie teoriei practicii care este inerentă abordării obiectiviste a practicilor și care, după ce a extras din *opus operatum* principiile presupuse ale producției sale, le instituie în norme ale practicilor (cu fraze ca „onoarea *vrea ca...*", „buna-cuviință *cere ca...*", „tradiția reclamă ca..." etc.).

Munca pedagogică de inculcare este, împreună cu instituționalizarea care este însoțită întotdeauna de un minimum de obiectivare în discurs (și îndeosebi în *drept*, care are sarcina de a preveni sau de a pedepsi pe ratații socializării) ori un suport sau altul simbolic (simboluri sau instrumente rituale etc.), una din ocaziile privilegiate de a formula și constitui scheme practice în norme exprese. Fără îndoială, nu este întîmplător că problema relațiilor dintre habitus și „regulă" este adusă la lumină îndată ce apare din punct de vedere istoric o acțiune de inculcare expresă și explicită. Așa cum sugerează lectura lui *Menon* a lui Platon, apariția unei educații instituționalizate este în corelație cu o criză a educației difuze, care merge direct de la practică la practică fără a trece prin discurs. Excelența (adică stăpînirea practică în forma sa desăvîrșită) încetează să mai existe de îndată ce ne întrebăm dacă ea se poate preda, îndată ce se dorește să se fundamenteze practica conformă pe reguli desprinse, pentru nevoile transmiterii, așa cum fac toate *academismele*, din practica epocilor anterioare sau a produselor lor. În timp ce noii stăpîni pot sfida fără risc *kaloi kagathoi*, incapabili să aducă la nivelul discursului ceea ce au dobîndit nu se știe cum, *apo tou automatou*, și pe care nu-i posedă decît „în măsura în care sînt ceea ce sînt", apărătorilor educației după vechile metode nu le este greu să devalorizeze cunoștințe care, ca cele ale *mathonthes*, oamenii cunoașterii, poartă amprenta învățării. Și aceasta, fără îndoială, pentru că „deviația" pe care o denunță cuvîntul academism este inerentă oricărei tentative de a explica și codifica o politică ce nu se bazează pe o cunoaștere a principiilor reale ale practicii. Astfel, de exemplu, cercetările pe care le-au realizat anumiți educatori (precum René Deleplace) în efortul lor de a raționaliza practicile sportive sau artistice, încercînd să favorizeze

conștientizarea mecanismelor care acționează în aceste practici, arată că, dacă nu se bazează pe un *model formal* aducînd într-o stare explicită principiile pe care sensul practic (sau, mai exact, „simțul jocului" sau inteligența tactică) le stăpînește în stare practică și care se dobîndesc practic prin *mimetism*, predarea practicilor sportive trebuie să apeleze la reguli, ba chiar la rețete, și să concentreze învățarea pe faze tipice (lovituri), riscînd astfel să producă foarte des dispoziții disfuncționale incapabile să furnizeze o concepție adecvată despre practica luată *în ansamblul ei* (așa se întîmplă, de exemplu, atunci cînd, la rugby, antrenamentul atrage atenția asupra legăturilor dintre parteneri în loc să acorde prioritate relațiilor cu adversarii, de unde se deduce relația corectă dintre parteneri).

Înțelegem mai bine de ce această producție pe jumătate savantă care este regula constituie obstacolul prin excelență în calea construirii unei teorii adecvate despre practică: ocupînd în mod fals locul celor două noțiuni fundamentale, matricea teoretică și matricea practică, modelul teoretic și simțul practic, ea interzice să se pună relația lor sub semnul întrebării. Modelul abstract care trebuie construit (pentru a explica, de exemplu, practicile de onoare) nu este complet valabil decît dacă este dat drept ceea ce este, un artefact teoretic total străin practicii – deși o pedagogie rațională poate să îl facă să servească funcții practice permițînd celui care posedă echivalentul lor practic să își însușească realmente principiile practicii sale, fie pentru a le aduce la deplinătate, fie pentru a încerca să se elibereze de ele. Motorul întregii dialectici a sfidării și a ripostei, a darului și a contra-darului, nu este o axiomatică abstractă, ci simțul onoarei, dispoziție inculcată de prima educație și constantă cerută și întărită de grup și înscrisă atît în posturi și pliuri ale corpului (în modul de a-și folosi corpul sau privirea, de a vorbi, a mînca sau a merge) cît și în automatismele de limbaj și de gîndire prin care omul se afirmă pe sine însuși ca bărbat într-adevăr bărbat, adică viril.[13] Acest simț practic care nu se încurcă nici cu reguli,

[13] Verbul *qabel*, pe care mai mulți informatori îl consideră un fel de expresie constituită din toate valorile de onoare, reunește de fapt toate aceste niveluri, din moment ce desemnează deopotrivă posturi corpo-

nici cu principii (cu excepția cazurilor de ratări sau de eșec), și încă și mai puțin cu calcule și deducții, excluse în orice caz de urgența acțiunii care „nu suferă nici o amînare" este ceea ce permite să se aprecieze imediat, dintr-o privire și în focul acțiunii, sensul situației și să se producă de îndată răspunsul oportun.[14] Într-adevăr, numai această formă de stăpînire dobîndită care funcționează cu siguranța automată a unui instinct poate permite să se răspundă imediat la toate situațiile de incertitudine și la ambiguitățile practicilor: astfel, de exemplu, vedem stăpînirea taxinomiilor și arta de a beneficia de ea pe care o presupune faptul de a impune lipsa de ripostă ca pe un semn de dispreț atunci cînd diferența dintre antagoniști nu este prea marcantă și cînd disprețul poate fi bănuit că maschează lașitatea; în acest caz, așa cum arată nesupunerile „înțelepților" (*imusnawen*) care violează regula oficială în numele unei legi mai înalte[15], nu mai este vorba numai de a face, ci de *a face să se creadă*, și aceasta imediat, impunînd simultan un răspuns și o definiție a

rale (a face față, a privi în față, a face front), virtuți recunoscute (ca arta de a primi ca gazdă și de a onora un invitat sau faptul de a sti să-i înfrunți pe ceilalți, la bine si la rău, privindu-i în față) și categorii mitico-rituale (ca faptul de a sta cu fața spre est, spre lumină, spre viitor).

[14] Dacă practica se mulțumește cu o logică parțială sau discontinuă și cu o „raționalitate satisfăcută sau limitată" (*satisficing or limited rationality*), nu este numai din cauză că, așa cum am notat, recurgerea la procedee empirice sau la principii de decizie deja dovedite permite să se economisească costul antrenat de strîngerea și analiza informației (cf. H. Simon, *A behavioral theory of rational choice*, „Quarterly Journal of Economics", 69, 1954, pp. 99-118); ci mai ales pentru că *economia de logică* pe care o permite decizia luată cu aproximație, *by rule of thumb*, implică o *economie de timp* care, chiar în materie de opțiuni economice, nu este lipsită de importanță dacă se știe că practicii îi este propriu să funcționeze în urgență și că cea mai bună decizie a lumii nu valorează nimic dacă vine după bătălie, odată trecută ocazia oportună sau momentul ritual (ceea ce uită analistul și experimentatorul care procedează ca și cum cel care este angajat în partidă ar putea să aleagă momentul prielnic pentru a-și face calcule, fără a se expune riscului de a primi o sancțiune practică pentru întîrzierea sa).

[15] Cf. M. Mammeri și P. Bourdieu, *art. cit.*

situației capabile să o facă recunoscută ca singura legitimă: aceasta datorită unei cunoașteri foarte corecte a propriei valori simbolice și a valorii socialmente recunoscute a adversarului și a sensului probabil al unei conduite care depinde mai întîi de judecata pe care ceilalți o vor emite despre ea și despre autorul ei.

Totul concură spre a arăta că buna folosire a modelului, care presupune ruptura, necesită să se facă teoria, depășindu-se alternativa rituală a rupturii și a participării, a ceea ce este, în principiul său, logica practicii ca participare practică la joc, *illusio*, și în același timp a rupturii teoretice, a distanței pe care o presupune și o produce. Această teorie care nu are nimic de-a face cu participarea la experiența practică a practicii este ceea ce permite să se scape de greșelile teoretice încurajate în mod obișnuit de descrierile practicii. Pentru a convinge de necesitatea de a găsi în această teorie a practicii (și a teoriei) principiul unui control metodic al oricărei practici științifice, trebuie să ne întoarcem la exemplul canonic al schimbului de daruri, în care concepția obiectivistă, care înlocuiește modelul obiectiv al ciclului de reciprocitate cu succesiunea trăită a darurilor, se opune extrem de clar concepției subiectiviste: ea privilegiază într-adevăr practica, așa cum apare ea din afară și pe moment, în raport cu modul în care este trăită și acționată, experiență care este trimisă, fără altă formă de proces, stării de pură aparență. A ne opri asupra adevărului obiectivist al darului, adică al modelului, înseamnă a înlătura problema relației dintre adevărul care se numește obiectiv, cel al observatorului, și adevărul care abia se poate numi subiectiv, deoarece reprezintă definiția colectivă și chiar oficială a experienței subiective a schimbului, și anume faptul că agenții practică ca ireversibilă o succesiune de acțiuni pe care observatorul o constituie ca reversibilă. Cunoașterea efectului detemporalizant al privirii „obiective" și a relației care leagă practica de durată ne constrînge să ne întrebăm dacă trebuie să alegem între ciclul obiectiv reversibil și cvasimecanic pe care îl produce percepția exterioară și totalizantă a observatorului și succesiunea nu mai puțin obiectiv ireversibilă și relativ imprevizibilă pe care o produc agenții prin practica lor, adică prin seriile de opțiuni ireversibile

în și prin care ei se *temporalizează*. O analiză a schimbului de daruri, de cuvinte sau de provocări, pentru a fi într-adevăr obiectivă, trebuie să țină cont de faptul că, departe de a se desfășura potrivit unei înlănțuiri mecanice, seria actelor care, percepute din afară și ulterior, se prezintă ca ciclu de reciprocitate, presupune o adevărată creație continuată și se poate întrerupe în orice moment; și că fiecare din actele inaugurale care o constituie riscă întotdeauna să cadă în gol și, lăsat fără răspuns, să fie golit retrospectiv de sensul său intențional (adevărul subiectiv al darului neputînd să se împlinească, așa cum am văzut, decît în contra-darul care îl consacră ca atare). Înseamnă că, dacă reciprocitatea este adevărul „obiectiv al actelor discrete și trăite ca atare, pe care experiența comună le asociază cu ideea de dar, ne putem îndoi că ea constituie adevărul unei practici care nu ar putea exista dacă adevărul ei subiectiv ar coincide perfect cu acest adevăr „obiectiv". Se observă, într-adevăr, în fiecare societate că, sub amenințarea că va constitui o ofensă, contra-darul trebuie să fie *amînat* și *diferit*, restituirea imediată a unui obiect identic echivalînd, evident, cu un refuz: schimbul de daruri se opune deci principiului *eu îți dau ție și tu îmi dai mie* care, ca și modelul teoretic al structurii ciclului de reciprocitate, lovește în același timp darul și contra-darul; el se opune, de asemenea, *împrumutului*, a cărui restituire explicit garantată printr-un act juridic este ca și *deja efectuată* chiar în clipa încheierii unui contract capabil să asigure previzibilitatea și calculabilitatea actelor prescrise. Dacă în model trebuie introdusă dubla diferență, și cu deosebire *termenul*, pe care îl abolește modelul „monotetic", nu este, așa cum sugerează Lévi-Strauss, pentru a se supune preocupării „fenomenologice" de a restitui experiența trăită a practicii schimbului; aceasta deoarece funcționarea schimbului de daruri presupune *necunoașterea* individuală și colectivă a adevărului „mecanismului" obiectiv al schimbului, chiar acela pe care restituirea imediată îl dezvăluie brutal, și a muncii individuale și colective necesare pentru a-l asigura: *intervalul de timp* care separă darul de contra-dar este ceea ce permite să se perceapă drept *ireversibilă* o relație de schimb mereu amenințată să apară și să-și apară ca reversibilă,

adică deopotrivă *obligată* și *interesată*. „O prea mare grabă de a ne achita de o obligație, spune La Rochefoucauld, este un fel de ingratitudine". A trăda nerăbdarea pe care o simțim de a ne elibera de obligația contractată și a manifesta astfel prea ostentativ voința de a plăti serviciile făcute sau darurile făcute, de a fi chit, de a nu datora nimic, înseamnă a denunța retroactiv darul inițial ca inspirat de intenția de a obliga. Dacă aici totul este o problemă de interpretare, adică, în acest caz, de apropo, dacă același cuvînt, același gest, același act, a face un dar sau a-l înapoia, a face o vizită sau a o înapoia, a lansa o provocare sau a o accepta, a lansa o invitație sau a o accepta etc., schimbă complet sensul potrivit momentului său, adică, în funcție de cum vine, la timp sau în contratimp, cu motiv sau fără un motiv serios, este pentru că timpul, după cum se spune, separă darul de contra-dar, autorizează minciuna colectiv susținută și aprobată care constituie condiția funcționării schimbului. Schimbul de daruri este unul din aceste jocuri sociale care nu se poate juca decît dacă jucătorii refuză să cunoască și mai ales să recunoască adevărul obiectiv al jocului, chiar acela pe care modelul obiectivist îl aduce la lumină, și dacă sînt dispuși să contribuie, cu eforturi, grijă, atenție, cu *timp*, la producerea necunoașterii colective. Este ca și cum strategiile, și îndeosebi cele care constau în a te juca cu *tempo*-ul acțiunilor sau cu *intervalul* dintre acțiuni, s-ar organiza în vederea disimulării, pentru sine și pentru ceilalți, a adevărului practicii pe care etnologul îl dezvăluie brutal numai prin faptul de a substitui practicilor care nu se efectuează decît la vremea lor și în timp momentele interschimbabile ale unei succesiuni reversibile.

A aboli intervalul înseamnă a aboli și strategia. Această perioadă de interval, care nu trebuie să fie prea scurtă (după cum se vede în schimbul de daruri), dar care nu poate fi prea lungă (în special în schimbul de crime ale răzbunării) este cu totul contrară timpului mort, timpului pentru nimic, în care o transformă modelul obiectivist. Atît timp cît nu a înapoiat, cel care a primit este *obligat*, constrîns să manifeste gratitudine față de binefăcătorul său sau, în orice caz, să fie atent față de el, să-l menajeze, să nu folosească împotriva lui toate armele de care

dispune, sub amenințarea de a fi acuzat de ingratitudine și de a se vedea condamnat de „cuvîntul oamenilor" care hotărăște sensul acțiunilor. Cel care nu a răzbunat omorul, care nu și-a răscumpărat pămîntul dobîndit de la o familie rivală, care nu și-a căsătorit fiicele la timp, își vede capitalul atacat, în fiecare zi mai mult, de timpul care trece; cu excepția cazului în care este capabil să transforme *întîrzierea* în amînare strategică: a amîna restituirea darului poate fi un mod de a întreține incertitudinea asupra propriilor intenții, fiind imposibil de fixat, ca momentul realmente malefic în perioadele funeste ale calendarului ritual, punctul în care curba se întoarce și în care ne-răspunsul încetează a mai fi neglijență pentru a deveni refuz disprețuitor; este și un mod de a impune conduitele deferente care se impun atît timp cît relațiile nu sînt rupte. În această logică, înțelegem că cel căruia i se cere fata trebuie să răspundă cît mai repede posibil dacă răspunsul său este negativ, pentru a nu părea că abuzează de avantajul său și a nu-l ofensa pe solicitant, pe cînd în caz contrar, el este liber să amîne cît poate răspunsul, pentru a menține avantajul conjunctural pe care i-l dă poziția sa de solicitat, și pe care o va pierde brusc, în momentul în care își va da acordul definitiv. Este ca și cum ritualizarea interacțiunilor ar avea drept efect paradoxal să dea întreaga eficacitate socială timpului, niciodată la fel de activ ca în aceste momente în care nu se petrece nimic, dacă nu timp: „Timpul, se spune, lucrează pentru el"; și inversul poate fi adevărat. Înseamnă că timpul își trage eficacitatea din starea structurii relațiilor în care intervine; ceea ce nu înseamnă că modelul acestei structuri poate face abstracție de el. Atunci cînd derularea acțiunii este foarte puternic ritualizată, ca în dialectica ofensei (atentat împotriva *h'aram*-ului) și a răzbunării, în care orice fel de sustragere, chiar convertită în dispreț, este exclusă, mai este loc pentru strategiile care constau în a jongla cu timpul sau, mai bine spus, cu *tempo*-ul acțiunii, amînînd răzbunarea astfel încît să faci dintr-un capital de provocări primite sau de conflicte suspendate și din virtualitatea unor răzbunări sau conflicte pe care le conține un instrument de putere bazat pe capacitatea de a lua inițiativa reluării sau a încetării ostilităților. Astfel se pe-

trec lucrurile, cu atît mai mult, în toate ocaziile mai puțin strict reglate care oferă carieră liberă strategiilor ce urmăresc să profite de posibilitățile oferite de manipularea tempo-ului acțiunii, să temporizeze sau să amîne, să prelungească sau să întîrzie, să facă să aștepte și să facă să spere, sau, dimpotrivă, să bruscheze, să precipite, să devanseze, să ia din scurt, să surprindă, să ia inițiativa, fără a mai vorbi de arta de a oferi ostentativ timp („a-și consacra timpul cuiva") sau, dimpotrivă, de a-l refuza (mod de a face pe cineva să simtă că irosești un „timp prețios"). Se știe, de exemplu, ce profit poate obține deținătorul unei puteri transmisibile din arta de a întîrzia transmiterea și de a menține confuzia și incertitudinea asupra intențiilor sale ultime. Aceasta fără a uita toate strategiile care, neavînd altă funcție decît de a neutraliza acțiunea timpului și de a asigura continuitatea relațiilor interpersonale, urmăresc toate să producă un continuu combinat cu discontinuu, precum matematicienii, care adună cu infinitul un infinit de redus, sub forma, de exemplu, a atenției, a menajamentelor, a comportamentelor prevenitoare sau a acestor „mici cadouri" despre care se spune că „leagă prietenia" („O cadou – *thunticht* – tu nu mă îmbogățești, ci legi prietenia").

Sîntem departe de modelul obiectivist și de înlănțuirea mecanică de acțiuni reglate dinainte pe care le asociem în mod obișnuit cu noțiunea de ritual: numai virtuozul perfect stăpîn pe arta sa de a trăi se poate servi de toate resursele pe care i le oferă ambiguitățile și nedeterminările conduitelor și ale situațiilor pentru a produce acțiunile care se cuvin în fiecare caz, pentru a face la momentul hotărît lucrul despre care se va spune că „nu era altceva de făcut" și a-l face așa cum trebuie. Departe, de asemenea, de norme și de reguli: se cunosc, fără îndoială, și aici ca și în alte părți, greșelile de limbă, stîngăciile și confuziile; și, de asemenea, grămăticii convenientelor care știu să spună, și foarte bine chiar, ce este bine să se facă și să se spună, dar care nu pretind să închidă într-un catalog al situațiilor recurente și al conduitelor convenabile „arta" *improvizației necesare* care definește excelența. Structura temporală a practicii funcționează aici ca un ecran ce împiedică totalizarea: instrument de

negare, intervalul interpus între dar și contra-dar este ceea ce permite *să facă să coexiste*, în experiența individuală ca și în judecata comună, un adevăr subiectiv și un adevăr obiectiv, total antinomice.[16] Este blestemul obiectivismului că nu face decît să stabilească cu mare greutate, aici ca și în toate cazurile în care se înfruntă cu credința colectivă, adevăruri care sînt mai puțin ignorate cît *refulate*[17]; și că nu poate să înglobeze în modelul pe care îl produce pentru a explica practic *iluzia subiectivă*, individuală sau colectivă, privată sau oficială, împotriva căreia a trebuit să-și cucerească adevărul, adică de fapt *illusio*, credința și condițiile de producere și de funcționare ale acestei negări colective. Relația dintre modelul obiectivist și habitus, dintre schema teoretică și schema simțului practic (pe care le dublează regulile practice ca explicitări parțiale și imperfecte ale principiilor), se complică deci cu un al treilea termen, norma oficială și teoria indigenă care întăresc, dublînd-o la nivelul discursului, *refularea* adevărului „obiectiv" (adică obiectivist) care este înscrisă în structura însăși a practicii și

[16] Zicalele care exaltă generozitatea, virtute supremă a omului onorabil, coexistă cu proverbe care trădează tentația spiritului de calcul: „Cadoul este o nenorocire", spune unul dintre acestea, iar un altul: „Darul este o găină, iar recompensa o cămilă"; în sfîrșit, prin combinarea cuvîntului *lehna* care înseamnă în același timp cadou și pace cu cuvîntul *elahdya* care înseamnă cadou, au apărut proverbele: „O, voi care ne aduceți pacea (cadoul), lăsați-ne în pace" sau „Lăsați-ne în pace (*lahna*) cu cadoul vostru (*elahdya*)" sau „Cel mai bun cadou este pacea".

[17] Acesta este cazul, de exemplu, al tuturor cercetărilor referitoare la cultul artei și al culturii: sociologia care aduce la lumină adevărul „obiectiv" trebuie să se aștepte să vadă opunîndu-se evidentelor pe care le aduce (mă gîndesc, de exemplu, la relația dintre nivelul școlar și frecventarea muzeelor, stabilită în *L'Amour de l'art*) o *dezmințire* (în sensul lui Freud) care nu este decît forma defensivă a *negării* obișnuite și care trebuie să ducă la integrarea în construcția teoretică a *iluziei*, adică a *credinței*, pe care a trebuit să o combată, și a *obiectivării* condițiilor sale de producere și funcționare (acesta este sensul cercetărilor întreprinse de la *L'Amour de l'art* în legătură cu condițiile de producere a credinței în valoarea operei de artă).

care, pe această bază, face parte din adevărul complet al practicii. Inculcarea nu este niciodată atît de perfectă încît să se poată face economie de vreo explicație, aceasta chiar în cazuri în care, ca în Kabylia, obiectivarea schemelor generatoare într-o gramatică a practicilor, un cod scris al conduitelor, este pe cît de redusă cu putință. Reprezentările oficiale, printre care trebuie să enumerăm, în afară de regulile cutumiare, poemele gnomice, zicalele sau proverbele, toate felurile de obiectivare a schemelor de percepție și de acțiune în cuvinte, lucruri sau practici (adică atît vocabularul onoarei sau al rudeniei, cu modelul căsătoriei pe care îl implică, cît și obiectele sau actele rituale), întrețin o relație dialectică cu dispozițiile care se exprimă aici și la a căror producere și consolidare contribuie. Habitusurile sînt înclinate în mod spontan *să recunoască* toate expresiile în care ele se recunosc, pentru că sînt înclinate spontan să le producă, și îndeosebi toate produsele exemplare ale habitusurilor celor mai conforme care au fost selecționate și conservate de habitusurile generațiilor succesive și care sînt investite cu forța intrinsecă a obiectivării și a autorității legată de orice realizare public autorizată a habitusului. Ceea ce este propriu reprezentărilor oficiale este faptul că instituie principiile unui raport practic cu lumea naturală și socială în cuvinte, obiecte, practici și mai ales în manifestările colective și publice, ca marile ritualuri, soliile și procesiunile solemne (grecii le numeau *teorii*) a căror formă secularizată sînt defilările, mitingurile, manifestațiile noastre, în care grupul se lasă văzut ca atare, în volumul și structura sa. Aceste manifestări rituale sînt și reprezentații – în sens teatral –, spectacole care pun în joc și în scenă întreg grupul, constituit astfel în spectator al unei reprezentații vizibile a ceea ce nu este o reprezentare a lumii naturale și sociale, o „concepție despre lume", cum ne place să spunem, ci o relație practică și tacită cu lucrurile din lume. *Oficializarea* este procesul prin care grupul (sau cei care îl domină) își află și își maschează propriul adevăr legîndu-se printr-o mărturisire publică care licitează și impune ceea ce enunță, definind tacit limitele gînditului și ale

negînditului și contribuind astfel la menținerea ordinii sociale a cărei putere o deține.[18] Rezultă că dificultatea intrinsecă a oricărei explicitări a logicii practicii este dublată de obstacolul pe care îl constituie ansamblul reprezentărilor autorizate în care grupul acceptă să se recunoască.[19]

Critica obiectivistă este întemeiată ca să pună în discuție definiția oficială a practicilor, ca să descopere determinanții reali care se ascund sub motivațiile proclamate. Reducerea brutal materialistă care descrie valorile ca pe interese colectiv ignorate, deci recunoscute, și care amintește, o dată cu Weber, că

[18] Efectul de impunere simbolică pe care îl exercită prin sine reprezentația oficială este dublat de un efect mai profund atunci cînd gramatica semisavantă, descriere normativă, face obiectul unui învățămînt acordat (în mod diferențiat) de o instituție specifică și devine astfel principiul unui *habitus cultivat*; astfel, într-o societate divizată în clase, habitusul lingvistic legitim presupune obiectivarea și, mai exact, tezaurizarea și formalizarea operată de corpul gramaticienilor și inculcarea, operată de familie și de sistemul de învățămînt, a sistemului de reguli (gramatica) care este produsul acestei obiectivări. În acest caz, ca și în domeniul artei și, mai general, al culturii savante, norma semisavantă (gramatica, categoriile școlare de percepție, de apreciere și de exprimare etc.) incorporată (sub formă de „cultură") devine principiul producerii și al înțelegerii practicilor și a discursurilor. Rezultă că relațiile cu cultura (și cu limba) savantă sînt obiectiv definite de gradul de incorporare a normei legitime: ușurința acelora care, stăpînind în mod precoce și profund gramatica savantă a practicilor și a discursurilor, sînt atît de evident în regulă cu cerințele sale încît pot să-și permită jocuri cu regula care definesc excelența, se opune tensiunii și pretenției acelora care, prin stricta lor conformitate cu regula, amintesc că ei sînt meniți *executării* regulii, fără a mai vorbi de cei care nu pot, orice ar face, să fie în regulă cu regulile care sînt făcute *împotriva* lor.

[19] Cei care sînt desemnați să vorbească despre grup în numele grupului, purtătorii de cuvînt autorizați cărora le este mai întîi menit etnologul (bărbați mai degrabă decît femei, bărbați maturi sau în vîrstă mai degrabă decît tineri și respectați mai degrabă decît marginali) propun un discurs conform viziunii pe care grupul vrea să o dea și să o dea despre sine, punînd accentul (mai ales în prezența unui străin) pe valori (de exemplu, valorile de onoare) mai curînd decît pe interese, pe reguli mai curînd decît pe strategii etc.

regula oficială nu determină practica decît atunci cînd interesul căruia trebuie să i se supună primează asupra interesului căruia nu trebuie să i se supună, exercită tot un efect de demistificare salutară; dar ea nu trebuie să facă să se uite totuși că definiția oficială a realului face parte dintr-o definiție completă a realității sociale și că această antropologie imaginară are efecte foarte reale: i se poate refuza *regulii* eficacitatea pe care i-o acordă juridismul fără a se ignora că există un interes *să fii în regulă* care poate fi la originea unor strategii prin care individul urmărește *să se pună în regulă*, să pună, cum se spune, dreptul de partea sa, să ia oarecum grupul în propriul său joc, prezentînd interesele sub aparențele de nerecunoscut ale valorilor recunoscute de grup. Strategiile direct orientate spre profitul primar (de exemplu, capitalul social procurat de o căsătorie reușită) sînt dublate adesea de strategii de gradul doi care urmăresc să dea o satisfacție aparentă cerințelor regulii oficiale și să cumuleze astfel satisfacerea interesului cu prestigiul sau respectul, care sînt oarecum universal promise acțiunilor fără altă determinare aparentă decît respectarea regulii. Într-adevăr, nu există nimic mai insistent cerut și mai generos recompensat de către grupuri decît această reverență afișată pentru ceea ce pretind ele că reverează.[20]

Strategiile ce urmăresc să producă practici în regulă sînt un exemplu deosebit al tuturor strategiilor de oficializare, care au drept obiectiv să preschimbe interese egoiste, „private", particulare (noțiuni care nu se definesc decît în relația dintre o unitate socială și unitatea înglobantă de nivel superior) în *interese dezinteresate*, colective, public mărturisibile, legitime. În lipsa unor instanțe politice constituite și dotate cu monopolul de fapt al violenței legitime, acțiunea propriu-zis politică nu se

[20] Între cel pe care excelența unei practici „natural" conforme cu regula oficială îl obligă să îndeplinească funcțiile de delegat și de purtător de cuvînt și cel care, nemulțumit că încalcă regulile jocului, nu face nimic pentru a masca sau a atenua lipsurile sale, există un loc recunoscut pentru cel care, acordînd aparențele sau intenția de conformitate, adică *recunoașterea*, cu regula pe care nu poate nici să o respecte nici să o refuze, contribuie la existența, perfect oficială, a regulii.

poate exercita decît prin efectul unei oficializări. Ea presupune deci competența (în sensul de capacitate social recunoscută unei autorități care este indispensabilă, îndeosebi în momentele de criză în care judecata colectivă șovăie, pentru a manipula definiția colectivă a situației astfel încît să o apropie de definiția oficială și să mobilizeze grupul cel mai numeros cu putință universalizînd un incident privat prin solemnizare (prezentînd, de exemplu, injuria adresată unei femei anume ca pe o atingere adusă *h'urma* întregului grup) sau, dimpotrivă, să îl demobilizeze dezavuînd individul direct interesat și reducîndu-l la statutul de simplu particular, într-atît de lipsit de rațiune încît să vrea să-și impună rațiunea sa privată (*idiôtès* în grecește și *amahbul* în kabylă).

Atunci cînd, ca în vechea Kabylie, nu există un aparat judiciar dotat cu monopolul violenței fizice sau chiar simbolice, preceptele cutumei nu au oarecare eficiență decît în măsura în care, abil manipulate de către deținătorii autorității în clan („garanții" sau „înțelepții"), vin „să reactiveze" dispoziții capabile să le reproducă. Într-adevăr, adunarea nu funcționează ca un tribunal care enunță verdicte referindu-se la un cod preexistent, ci ca un consiliu de arbitraj sau de familie care se străduiește să concilieze punctele de vedere ale adversarilor și să-i facă să accepte un aranjament: înseamnă că funcționarea sistemului presupune *orchestrarea habitusurilor*, deoarece decizia arbitrului nu poate fi executată decît cu consimțămîntul părții „condamnate" (în lipsa căruia solicitantul nu poate recurge decît la folosirea forței) și nu are șanse de a fi acceptată decît dacă este conformă cu „simțul echității" și impusă potrivit formelor recunoscute de „simțul onoarei". Și cum să nu vezi că mijloacele de coerciție simbolice cum sînt *blestemul* („Cel care va lua gunoiul de la tejghelele din piață va fi pedepsit cu 50 de duros și se va arunca asupra sa un blestem care va face din el un *amengur* – va muri fără moștenitori", Articolul XC din *qanun*-ul de la Adni, relatat de Boulifa, 1913, pp. 15-27) sau *surghiunul* nu-și datorează eficacitatea decît complicității obiective (credința) a acelora pe care-i constrîng?

Politica oferă strategiilor de oficializare terenul de predilecție: în efortul de a atrage de partea lor delegarea grupului și de a o retrage concurenților lor, agenții aflați în concurență

pentru puterea politică nu își pot opune decît strategii rituale și ritualuri strategice, care vizează universalizarea simbolică a intereselor private sau însușirea simbolică a intereselor oficiale.[21] Înseamnă că toate felurile de reprezentări oficiale, și îndeosebi cele care sînt obiectivate în limbaj sub forma unor zicale, proverbe, poeme gnomice, se numără printre mizele cele mai disputate ale luptelor lor. A-ți însuși „cuvintele tribului" înseamnă a-ți însuși puterea de a acționa asupra grupului însușindu-ți puterea pe care grupul o exercită asupra lui însuși prin limbajul său oficial: într-adevăr, principiul eficacității magice a acestui limbaj performativ, care face să existe ceea ce enunță, care instituie în mod magic ceea ce spune în constatări constituante, nu constă, așa cum cred unii, chiar în limbaj, ci în grupul care îl autorizează și care se autorizează, care îl recunoaște și se recunoaște în el.

Astfel, obiectivismul neglijează obiectivitatea, omițînd să integreze în raportul său despre real reprezentarea realului împotriva căruia a trebuit să-și construiască reprezentarea „obiectivă" dar care, atunci cînd are de partea sa unanimitatea grupului, realizează forma cea mai indiscutabilă de obiectivitate. Schimbul de daruri este paradigma tuturor operațiilor datorită cărora alchimia simbolică produce acest real negînd realul pe care îl urmărește conștiința colectivă ca necunoaștere colectiv produsă, susținută și întreținută a adevărului „obiectiv".

[21] Concurența pentru puterea oficială este rezervată bărbaților, femeile neputînd intra în concurență decît pentru o putere menită să rămînă *oficioasă*. Bărbații au de partea lor întreaga ordine socială și întreaga instituție oficială, începînd cu structurile mitico-rituale și genealogice care, reducînd opoziția dintre oficial și privat la opoziția dintre afară și înăuntru, deci dintre masculin și feminin, stabilesc o ierarhizare sistematică sortind intervențiile feminine unei existențe rușinoase, clandestine sau, în cel mai bun caz, oficioase: chiar atunci cînd ele dețin puterea reală, cum se întîmplă adesea, cel puțin în materie de căsătorie, femeile nu o pot exercita complet decît cu condiția de a le lăsa bărbaților aparența acesteia, adică manifestarea oficială; ele nu pot avea o putere oarecare decît dacă acceptă să se mulțumească cu puterea oficioasă a eminenței cenușii, *putere dominată* care nu se poate exercita decît prin procură, sub acoperirea unei autorități oficiale, astfel încît ea slujește încă autoritatea de care se servește.

Adevărul oficial pe care îl produce munca de eufemizare colectivă, formă elementară a muncii de obiectivare care va duce la definiția juridică a practicilor convenabile, nu este numai ceea ce-i permite grupului să își salveze „punctul de onoare spiritualist"; el are și o eficacitate reală, pentru că, chiar dacă ar fi dezmințit de toate practicile, precum o regulă de gramatică care nu ar avea decît excepții, el rămîne adevărul practicilor care se vor convenabile. Morala onoarei apasă asupra fiecăruia cu greutatea tuturor celorlalte, iar dezamăgirea care duce la dezvăluirea treptată a semnificațiilor și a funcțiilor refulate nu poate rezulta decît dintr-o prăbușire a condițiilor sociale ale *cenzurii încrucișate* pe care fiecare o poate suporta cu nerăbdare fără a înceta să o impună tuturor celorlalți și din criza negării colective care rezultă de aici.[22]

[22] Urbanizarea, care apropie grupurile dotate cu tradiții diferite și care slăbește controalele încrucișate, sau simpla „dezțărănire" pe care o determină generalizarea schimburilor monetare și introducerea muncii salariate, provoacă prăbușirea ficțiunii colective colectiv întreținute și, prin aceasta, complet reale, care era religia onoarei (astfel, de exemplu, *încrederii* i se substituie *creditul – talq* –, odinioară blestemat sau disprețuit, după cum stă mărturie injuria „o, chip de credit", față a celui care, etern umilit, nu mai simte dezonoarea, sau faptul că repudierea fără ripostă, ofensă supremă, se numește *berru natalq*). Relația doxică cu lumea este manifestarea cea mai vizibilă a efectului care se exercită de fiecare dată cînd practicile unui grup prezintă o dispersie foarte redusă (curba în J) și cînd fiecare dintre membrii săi contribuie să impună tuturor celorlalți, *volens nolens*, însăși constrîngerea pe care i-o impun toți ceilalți: într-adevăr, ideea de a rupe acest fel de control circular, care nu ar putea fi denunțat decît printr-o conștientizare și un contract colectiv, este exclusă chiar prin logica efectului de *unanimitate* – complet ireductibil la un efect de imitare sau de modă (invers decît credeau teoriile contractului originar, numai contractul poate smulge constrîngerii mecanisme sociale pe care le sancționează laxismul). Faptul că credința primă a comunităților puternic integrate este produsul constrîngerii de serie pe care grupul o exercită asupra lui însuși (și care poate fi *resimțită cu foarte mare nerăbdare*, cum era cazul controlului religios în sate, fără a putea suscita vreodată o revoltă capabilă să o pună în discuție) permite să se înțeleagă, fără îndoială, că rupturile (de exemplu, în materie de practică reigioasă) iau foarte adesea o formă brutal colectivă, controlul circular pierzîndu-și eficacitatea imediat ce apare *posibilitatea reală* de a-l rupe.

Capitolul 7
Capitalul simbolic

Construcția teoretică ce proiectează retrospectiv contra-darul în proiectul darului nu are ca efect numai transformarea în înlănțuiri mecanice de acte obligatorii a improvizării, deopotrivă riscante și necesare, a strategiilor cotidiene care-și datorează infinita complexitate faptului că în mod necesar, calculul nemărturisit al donatorului trebuie să țină seama de calculul nemărturisit al donatarului, deci să satisfacă cerințele sale prefăcîndu-se că le ignoră. Ea face să dispară, în aceeași operație, condițiile de posibilitate a *necunoașterii instituțional organizate și garantate* care se află la originea schimbului de daruri și, poate, a întregii munci simbolice care urmărește să preschimbe, prin ficțiunea sinceră a unui schimb dezinteresat, relațiile inevitabile și inevitabil interesate pe care le impun rudenia, vecinătatea sau munca în relații elective de reciprocitate și, mai profund, să transforme relațiile arbitrare de exploatare (a femeii de către bărbat, a fratelui celui mai mic de către cel mai mare sau a tinerilor de către vîrstnici) în *relații durabile pentru că sînt întemeiate în natură.* În munca *de reproducere a relațiilor stabilite* – sărbători, ceremonii, schimburi de daruri, de vizite sau de politețe, și mai ales căsătorii –, care nu este mai puțin indispensabilă existenței grupului decît reproducerea fundamentelor economice ale existenței sale, munca necesară pentru a disimula funcția schimburilor deține o parte nu mai puțin importantă decît munca cerută de îndeplinirea funcției.[1] Dacă este adevărat că intervalul de timp impus

[1] Pentru a ne convinge, este suficient să amintim tradiția datorită căreia profesiunea medicală întreține relația de „confraternitate" și care, excluzînd vărsămintele de onorarii între medici, constrînge la căutarea, în fiecare caz, ca dar pentru un confrate ale cărui gusturi și nevoi nu

este ceea ce permite darului sau contra-darului să apară sau să își apară ca o suită de acte inaugurale de generozitate, fără trecut și fără viitor, adică fără *calcul*, vedem că, reducînd politeticul la monotetic, obiectivismul anihilează adevărul din toate practicile care, ca și schimbul de daruri, tind sau pretind să suspende pentru o vreme exercițiul legii interesului. Pentru că ascunde, etalînd-o în timp, tranzacția pe care contractul rațional o strînge în moment, schimbul de daruri este singura modalitate de circulație a bunurilor care poate fi, dacă nu practică, cel puțin pe deplin recunoscută în societăți care, potrivit cuvintelor lui Lukács, neagă „pămîntul adevărat al vieții lor", și în același timp și singurul mijloc de a instaura relații durabile de reciprocitate dar și de dominație, intervalul interpus reprezentînd un început de instituționalizare a obligației.

Economismul este o formă de etnocentrism: tratînd economiile precapitaliste, potrivit cuvintelor lui Marx, „așa cum părinții Bisericii tratau religiile care au precedat creștinismul", el le aplică categorii, metode (cele ale compatibilității economice, de exemplu) sau concepte (ca noțiunile de interes, de investiție sau de capital etc.) care, fiind produsul istoric al capitalismului, fac ca obiectul lor să suporte o transformare radicală, asemănătoare cu transformarea istorică din care au provenit. Astfel, pentru că nu cunoaște un alt soi de interes decît cel pe care l-a produs capitalismul, printr-un fel de operație reală de abstracție, instaurînd un univers de relații bazate pe „recea plată în numerar" și, mai general, favorizînd constituirea unor cîmpuri relativ autonome, cu alte cuvinte capabile să statueze axiomatixa lor proprie (prin tautologia originară, „afacerile sînt afaceri", pe care se bazează „economia"), economismul nu poate integra în analizele sale, și încă și mai puțin în calculele sale, nici una din formele interesului „neeconomic": ca și cum calculul economic nu și-ar fi putut însuși terenul obiectiv dat logicii nemiloase a „interesului pur", după cum spune

sînt neapărat cunoscute, a unui cadou care să nu fie nici prea mult peste, nici prea mult sub prețul consultației, dar evident fără prea multă precizie, pentru că ar însemna să declare prețul acestui serviciu și să denunțe în același timp ficțiunea interesată a gratuității.

Marx, decît abandonînd o insuliță de sacru, cruțată ca prin minune de „apa glacială a calculului egoist", azil pentru ceea ce nu are preț, prin exces sau în lipsă. Dar, mai ales, el nu poate înțelege nimic din universurile care, neoperînd o asemenea disociere, au, ca să spunem așa, o economie în sine și nu pentru sine. Astfel, orice obiectivare parțială sau totală a economiei arhaice, care nu include o teorie a raportului subiectiv de necunoaștere pe care agenții făcuți pentru această economie, adică prin și pentru ea, o întrețin cu adevărul său „obiectiv", adică obiectivist, sucombă la forma cea mai subtilă și mai ireproșabilă a etnocentrismului; chiar aceea la care ne expunem cînd, uitînd că în mod necesar, constituirea artei ca artă este corelativă întotdeauna cu constituirea unui cîmp artistic relativ autonom, considerăm estetice anumite practici „primitive" sau „populare", care nu pot fi considerate ca atare.

Este ca și cum ceea ce-i este propriu economiei „arhaice" ar consta în faptul că acțiunea economică nu poate recunoaște explicit scopurile economice în raport cu care este obiectiv orientată: „idolatria naturii", care interzice constituirea naturii ca modalitate primă și în același timp constituirea acțiunii omenești ca *muncă*, adică drept luptă a omului împotriva naturii, se conjugă cu accentuarea sistematică a aspectului simbolic al actelor și al relațiilor de producție pentru a împiedica constituirea economiei ca atare, adică drept sistem guvernat de regulile calculului interesat, ale concurenței sau ale exploatării. Reducînd această economie la adevărul său „obiectiv", economismul îi anihilează specificul, care rezidă tocmai în decalajul socialmente întreținut dintre adevărul „obiectiv" și reprezentarea socială a producției și a schimbului. Nu este întîmplător că lexicul economiei arhaice este făcut în întregime din aceste noțiuni cu față dublă pe care însăși istoria economiei le sortește disocierii pentru că, din cauza dualității lor, relațiile sociale pe care le desemnează reprezintă tot atîtea structuri instabile, condamnate să se dedubleze îndată ce mecanismele sociale care le susțin

slăbesc.[2] Astfel, ca să dăm un exemplu extrem, contractul de antihreză (*rahnia*), prin care cel care ia cu împrumut cedează celui care dă cu împrumut uzufructul unui teren pînă la data rambursării, și care este considerat drept forma cea mai odioasă a cametei atunci cînd duce la deposedare, nu este separat decît prin calitatea socială a relației dintre părți, și totodată prin modalitățile convenției, de ajutorul acordat unei rude aflate într-o situație critică pentru a evita ca aceasta să vîndă un pămînt care, chiar cînd folosința îi este lăsată proprietarului său, constituie un fel de garanție.[3] „Poate că romanii și grecii, scrie Mauss, sînt aceia care au inventat, după semiții din nord și din vest, distincția dintre drepturile personale și drepturile reale, au separat vînzarea de dar și de schimb, au izolat obligația morală de contract și, mai ales, au conceput diferența care există între rituri, drepturi și interese. Ei sînt aceia care, printr-o adevărată, mare și venerabilă revoluție, au depășit toată această moralitate învechită și această economie a darului prea nesigură, prea costisitoare și prea cheltuitoare, incomodată de considerații pentru unele persoane, incompatibilă cu o dezvoltare a pieței, a comerțului și a producției și, în fond, pe vremea aceea, antieconomică".[4] Situațiile istorice în care se operează, în relație cu generalizarea schimburilor monetare, disocierea care duce de la structurile artificial menținute ale economiei de bună-credință la structurile *clare și economice* (opuse celor costisitoare) ale economiei interesului fără mască fac să se vadă cît costă să faci să funcționeze o economie care, refuzînd să se recunoască și să se mărturisească ca atare, se condamnă să cheltuiască aproape tot atîta ingeniozitate și energie pentru a ascunde adevărul actelor economice cît pentru a le îndeplini. Astfel, de exemplu, un

[2] C. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (în special t.I, *Economie, parenté, société*).

[3] „M-ai salvat de vînzare", i se spune în asemenea caz comanditarului care, printr-un soi de vînzare fictivă (el dă bani lăsîndu-i proprietarului folosința bunului său), evită ca pămîntul să cadă în mîinile unui străin.

[4] M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. 239.

zidar kabyl foarte reputat, care învățase meserie în Franța, a făcut scandal, în jurul anului 1955, întorcîndu-se acasă după ce terminase munca, fără a accepta masa oferită în mod tradițional în cinstea lui la construirea caselor și cerînd, în plus față de prețul zilei de muncă (1000 de franci), o despăgubire de 200 de franci pentru prețul mesei: a cere echivalentul mesei în bani reprezintă o răsturnare profanatoare a formulei prin care alchimia simbolică urmărea să transfigureze și munca și prețul său în cadouri gratuite, dezvăluind astfel procedeul cel mai constant utilizat pentru a salva aparențele printr-o prefăcătorie premeditată în mod colectiv. Ca act de schimb prin care se cimentează alianțele („pun între noi pîinea și sarea"), masa finală oferită cu ocazia *thiwizi*, a recoltării sau a construirii unei case, trebuia să joace rolul unui rit de alianță menit să transfigureze retrospectiv o tranzacție interesată în schimb generos (în maniera darurilor făcute de vînzător cumpărătorului, care încununau adesea tîrguielile cele mai înverșunate). În timp ce se acorda cea mai mare indulgență subterfugiilor pe care unii le foloseau pentru a minimaliza cheltuielile antrenate de mesele care marcau sfîrșitul *thiwizi* (de exemplu, invitarea numai a „notabililor" din fiecare grup sau a unui bărbat pe familie), încălcare a principiilor prin care încă se exprima recunoașterea legitimității principiilor, nu putem considera decît ca pe un scandal sau ca pe o provocare pretenția aceluia care, proclamînd convertibilitatea mesei în bani, trădează secretul cel mai bine și cel mai rău apărat, din moment ce toată lumea îl păzește, și care violează legea tăcerii asigurînd economiei „de bună-credință" complicitatea relei-credințe colective.

Întemeiată pe un ansamblu de mecanisme care tind să limiteze și să ascundă jocul interesului și al calculului „economice" (în sens restrîns), *economia de bună-credință* atrage această ciudată încarnare a lui *homo economicus* care este *buniya* (sau *bab niya*), omul de bună-credință (*niya* sau *thiâuggants*, de la *aâggun*, copilul care nu vorbește încă, în opoziție cu *thah'raymith*, inteligența ce calculează), care nu s-ar gîndi să vîndă unui alt țăran anumite produse de consum imediat, lapte, unt și brînzeturi, legume și fructe, distribuite întotdeauna priete-

nilor sau vecinilor, care nu practică nici un schimb făcînd să intervină moneda și care nu stabilește decît relații bazate pe încredere totală, ignorînd, spre deosebire de misit, garanțiile cu care sînt înconjurate tranzacțiile mercantile, martori, garanții, acte scrise. Convențiile sînt cu atît mai ușor de instaurat (deci cu atît mai frecvente) și cu atît mai complet abandonate bunei-credințe cu cît indivizii sau grupurile pe care le unesc sînt mai apropiate în genealogie; invers, pe măsură ce relația devine mai impersonală, adică pe măsură ce avansăm de la relația dintre frați spre relația dintre acești cvasistrăini care sînt locuitorii din două sate diferite, tranzacția are din ce în ce mai puține șanse să se realizeze, dar poate deveni și devine din ce în ce mai pur „economică", adică din ce în ce mai conformă cu adevărul său economic, iar calculul interesat, care nu lipsește niciodată din schimbul cel mai generos, tranzacție în care cele două părți au de cîștigat, deci cîștigă, se poate dezvălui din ce în ce mai deschis.[5] Tranzacțiile prin bună-înțelegere între rude și aliați sînt față de tranzacțiile pieței ceea ce este războiul ritual față de războiul total: în mod tradițional se creează o opoziție între „merindele sau animalele fellahului" și „merindele sau animalele din piață", iar vechii informatori sînt inepuizabili cînd trebuie să evoce șireteniile și vicleniile care există în mod cinstit pe „marile piețe", adică în schimburile cu necunoscuți. Povești despre catîri care fug imediat ce au fost aduși la noul cumpărător, despre boi frecați cu o plantă care îi face să se umfle (*adhris*) pentru a părea mai grași, despre cumpărători care se înțeleg să propună un preț foarte scăzut și să constrîngă astfel la vînzare. Încarnarea războiului economic este misitul, omul fără de credință și fără de lege. Lumea se ferește să

[5] Reticența pe care o stîrnește recurgerea la garanțiile formale este cu atît mai mare cu cît distanța socială dintre contractanți este mai mică, iar garanțiile invocate mai solemne. De asemenea, partea de pagubă pe care partenerii acceptă să și-o asume atunci cînd unui animal i se întîmplă un accident poate varia în întregime potrivit aprecierii responsabilităților pe care sînt dispuși să o facă în funcție de relația care îi unește, cel care a încredințat un animal unei rude foarte apropiate trebuind să minimalizeze responsabilitatea partenerului său.

cumpere de la el animale, la fel ca de la oricare persoană complet necunoscută: așa cum arăta un informator, pentru bunuri fără echivoc, ca terenurile, alegerea lucrului cumpărat comandă alegerea cumpărătorului; pentru bunuri echivoce, ca animalele de povară, îndeosebi catîri, hotărăște vînzătorul, iar lumea se străduiește cel puțin să substituie o relație personalizată unei relații complet impersonale și anonime. Se găsesc toate variantele, de la tranzacția bazată pe neîncrederea totală, precum cea care se stabilește între țăran și misit, incapabil să ceară și să obțină garanții pentru că este incapabil să garanteze calitatea produsului său și să găsească garanți, pînă la schimbul de onoare care poate ignora condițiile și se poate baza numai pe buna-credință a „contractanților". Dar, în marea majoritate a tranzacțiilor, noțiunile de cumpărător și de vînzător tind să se dizolve în rețeaua de intermediari și de garanți care urmăresc să transforme relația pur economică dintre cerere și ofertă într-o relație genealogic întemeiată și garantată. Nu face excepție căsătoria, care se stabilește aproape întotdeauna între familii deja unite printr-o întreagă rețea de schimburi anterioare, adevărată cauțiune a convenției particulare. Este semnificativ că, în prima fază a negocierilor foarte complexe care duc la încheierea căsătoriei, cele două familii fac să intervină, în calitate de „garanți", rude sau aliați de mare prestigiu, *capitalul simbolic* astfel exhibat constituind deopotrivă o armă în negociere și o garanție a acordului încheiat.

Iar adevărul producției nu este mai puțin refulat decît adevărul circulației. Discursurile indignate pe care le stîrnesc conduitele eretice ale țăranilor deștărăniți atrag atenția asupra mecanismelor care îl determinau pe țăran să întrețină o relație de vrajă cu pămîntul și îi interziceau să descopere *truda* lui ca pe o *muncă*: „E un sacrilegiu, au profanat pămîntul; au abolit teama (*elhiba*). Nimic nu-i sperie, nimic nu-i oprește, ei fac totul aiurea. Sînt sigur că vor sfîrși prin a ara în timpul *lakhrif*-ului (sărbătoarea smochinelor) dacă sînt prea grăbiți și dacă vor să își consacre *lah'lal*-ul (perioada instituită pentru arat) altor ocupații, sau în timpul *rbiâ* (primăvara) dacă au fost prea leneși în timpul *lah'lal*-ului. Totul le este indiferent". În-

treaga practică a țăranului actualizează, într-un alt mod, intenția obiectivă pe care o dezvăluie ritualul: niciodată tratat ca materie primă care ar trebui exploatată, pămîntul este obiectul unui respect amestecat cu teamă (*elhiba*); el va ști, se spune, „să ceară socoteală" și să obțină daune pentru proastele tratamente pe care i le aplică țăranul grăbit sau neîndemînatic. Țăranul perfect „se prezintă" pămîntului cu atitudinea care i se cuvine unui om și în fața unui om, adică față în față, în dispoziția de familiaritate încrezătoare care se cuvine în fața unui părinte respectat. El nu ar putea delega altcuiva grija de a conduce atelajul în timpul aratului și le lasă numai „clienților" (*ichikran*) grija de a săpa pămîntul după trecerea plugului: „Cei bătrîni spuneau că trebuie să fii stăpînul pămîntului pentru a ara cum trebuie. Tinerii erau excluși: ar fi însemnat să aduci injurii pămîntului dacă îi «prezentai» (*qabel*) bărbați pe care nu ai îndrăzni să-i prezinți altor bărbați". „Cel care stă cu fața la oameni, spune proverbul, trebuie să stea cu fața la pămînt". Țăranul nu muncește, de fapt el trudește, potrivit opoziției stabilite de Hesiod între *ponos* și *ergon*. „Dă pămîntului, el îți va da", spune proverbul. Putem înțelege că natura, ascultînd de logica schimbului de daruri, nu acordă binefacerile ei decît acelora care îi dau ca tribut truda lor. Iar conduita acelora care le lasă tinerilor grija „de a deschide pămîntul și de a ascunde în el bogăția noului an" îi determină pe antici să exprime principiul relației dintre om și pămînt care putea să rămînă neformulat atît timp cît se înțelegea de la sine: „Pămîntul nu mai dă pentru că nu i se dă nimic. Lumea își bate joc de pămînt în mod deschis și este corect ca în schimb el să ne plătească tot cu minciuni". Omul care se respectă trebuie să fie ocupat întotdeauna cu ceva: dacă nu găsește nimic de făcut, „să-și facă cel puțin o lingură". Tot atît cît un imperativ economic, activitatea este o datorie a vieții colective. Ceea ce se pune în valoare este activitatea în sine, independent de funcția sa propriu-zis economică, în măsura în care apare conformă cu funcția celui care o îndeplinește.[6]

[6] Lumea îi condamnă pe indivizii lipsiți de utilitate pentru familia lor și pentru grup, acești „morți pe care Dumnezeu i-a scos dintre vii", cum spune un verset al Coranului citat adesea în legătură cu ei, și care sînt incapabili „să provoace ploaia sau timpul frumos". A nu avea ocupație, mai ales pentru cine aparține unei familii mari, înseamnă a fugi de îndatoririle și sarcinile care sînt inseparabile de apartenența la grup. De aceea, lumea se grăbește să repună în ciclul lucrărilor și în circuitul schimburilor de servicii pe cel care a rămas departe de activitatea agricolă un anumit timp, fostul emigrat sau convalescentul. Îndreptățit să ceară de la fiecare să aibă o ocupație, oricît de improductivă ar fi ea, grupul trebuie să le asigure tuturor o ocupație, chiar pur simbolică: țăranul care le procură leneșilor ocazia de a lucra pe pămînturile sale primește aprobarea tuturor pentru că le oferă acestor indivizi marginali posibilitatea de a se integra în grup, îndeplinindu-și sarcina de bărbați.

Rămîne ignorată distincția dintre munca productivă și munca neproductivă sau dintre munca rentabilă și munca nerentabilă, care ar deposeda de rațiunea lor de a fi nenumăratele mici lucrări menite să asiste natura la lucru, acte indisociabil tehnice și rituale, a căror eficacitate tehnică sau al căror randament economic nimeni nu s-ar gîndi să le evalueze, și care sînt arta pentru artă a țăranului, împrejmuirea cîmpurilor, tăierea copacilor, protejarea tinerilor lăstari împotriva animalelor sau „vizitarea" (*asafqadh*) și supravegherea cîmpurilor, fără a mai vorbi de practicile care sînt puse în mod obișnuit în rîndul riturilor, ca actele de îndepărtare a răului (*as'ifedh*) sau actele de inaugurare a primăverii, sau toate actele sociale pe care aplicarea unor categorii străine ne-ar face să le considerăm neproductive, ca cele care îi revin capului familiei ca reprezentant și responsabil al grupului, ordonanțare a lucrărilor, discursuri în adunarea bărbaților, discuții la piață, lecturi la moschee.[7] „Dacă

[7] Această distincție (ca distincția colectivă pe care o face Marx între timpul de muncă, adică, aici, perioada consacrată aratului și seceratului, și timpul de producție, care înglobează, în afară de timpul de muncă, cele nouă luni ce separă semănatul de secerat) a fost impusă de efectele dominației economice legate de colonizare și îndeosebi de generalizarea schimburilor monetare: astfel, conștiința șomajului măsurată după decalajul dintre faptul de a se declara ocupat și activitatea reală din zilele care precedă ancheta variază ca penetrarea econo-

țăranul ar număra, spune proverbul, nu ar semăna". Poate trebuie să înțelegem că relația dintre muncă și produsul său nu este într-adevăr ignorată, ci *socialmente refulată*, pentru că productivitatea muncii este atît de redusă încît țăranul trebuie să evite să-și evalueze timpul și să măsoare, cum face Marx, care raționează aici ca un agronom obiectivist, *distanța* dintre timpul de muncă și timpul de producție, care este și timpul de consum, pentru a evita să lipsească de orice sens munca sa; sau, ceea ce nu este contradictoriu decît în aparență, că nu poate face nimic mai bun într-un univers în care *raritatea timpului este atît de redusă, iar raritatea bunurilor atît de mare* decît să-și cheltuiască timpul fără a socoti, să-și risipească timpul, singurul lucru care este din abundență.[8]

Pe scurt, *truda* este pentru *muncă* ceea ce este darul pentru comerț, această activitate pentru care, așa cum observă Emile Benveniste, limbile indo-europene nu aveau un nume: descoperirea muncii presupune constituirea pămîntului comun al producției, adică dezgustul față de o lume naturală redusă de acum numai la dimensiunea sa economică; nemaifiind tributul plătit unei ordini necesare, activitatea se poate orienta spre un scop exclusiv economic, chiar acela pe care moneda, de acum măsură a tuturor lucrurilor, o desemnează cu toată claritatea. Din acest moment s-a terminat de nediferențierea originară, care permitea jocurile necunoașterii individuale și colective: măsu-

miei capitaliste și a dispozițiilor asociate (Cf. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1962, pp. 303-304).

[8] Prețul timpului continuînd să crească pe măsură ce crește productivitatea (și deopotrivă abundența de bunuri oferite consumului și puterea de cumpărare, deci consumul, care ia și el timp), timpul devine mai rar, pe cînd raritatea bunurilor scade; se poate întîmpla chiar ca risipa de bunuri să fie singurul mod de a economisi un timp mai prețios decît produsele pe care ar permite să le economisească – prin munca de întreținere, de reparare etc. (cf. G. S. Becker, *A theory of the allocation of time*, „The Economic Journal", nr. 299, vol. LXXV, septembrie 1965, pp. 493-517). Acesta este fără îndoială unul din fundamentele obiective ale opoziției, descrise adesea, care se observă în atitudinile față de timp.

rate cu etalonul lipsit de ambiguitate al profitului monetar, activitățile cele mai sacre se constituie în mod negativ ca *simbolice*, adică, într-un sens pe care îl îmbracă uneori acest cuvînt, ca lipsite de efect concret și material, pe scurt *gratuite*, adică dezinteresate, dar și inutile.

Într-o economie care se definește ca refuzînd să recunoască adevărul „obiectiv" al practicilor „economice", adică legea „interesului pur" și a „calculului egoist", capitalul „economic" însuși nu poate acționa decît dacă reușește să se facă recunoscut cu prețul unei reconversii menite a face de nerecunoscut adevăratul principiu al eficacității sale: capitalul simbolic este acest *capital negat*, recunoscut ca legitim, adică nerecunoscut ca un capital (recunoașterea în sensul de gratitudine suscitată de binefaceri putînd fi unul din fundamentele acestei recunoașteri), care constituie, fără îndoială, împreună cu capitalul religios[9], singura formă posibilă de acumulare atunci cînd capitalul economic nu este recunoscut.

Oricît de mari ar fi eforturile conștiente sau inconștiente de a regla rutina ordinii obișnuite prin stereotipizarea rituală și de a reduce criza producînd-o în mod simbolic sau ritualizînd-o imediat ce a apărut, economia arhaică nu ignoră opoziția dintre ocaziile obișnuite și ocaziile extraordinare, dintre necesitățile obișnuite, susceptibile de a fi satisfăcute de comunitatea casnică, și nevoile excepționale, atît materiale, cît și simbolice, de bunuri și servicii, pe care le suscită împrejurările de excepție, criză economică sau conflict politic sau, mai simplu, urgență a muncii agricole, și care necesită asistența benevolă a unui grup mai larg. De aceea, strategia care constă în acumularea capitalului de onoare și de prestigiu care produce clientela în aceeași măsură în care este produsul ei, oferă soluția optimă la problema pe care ar pune-o întreținerea continuă a întregii forțe de muncă cerute în cursul timpului de lucru (în mod necesar foarte restrîns, din cauza rigorii climei și a puținătății mijloacelor tehnice: „Recolta, se spune, este ca fulgerul" – *lerzaq am lebraq*;

[9] Cf. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, „Revue française de sociologie", XII, 3, 1971.

„Cînd anul e prost, sînt mereu prea multe burți; cînd este bun, nu sînt niciodată destule brațe"): ea permite într-adevăr marilor familii să dispună de forța de muncă maximă în perioada de lucru, reducînd la minimum consumul; contrapartida pentru aceste prestații punctuale și limitate la perioadele de urgență, ca secerișul, este cu atît mai puțin împovărătoare cu cît ea va fi oferită fie sub formă de muncă, dar în afara perioadei de activitate deplină, fie sub alte forme, protecție, împrumut de animale etc. Sîntem îndreptățiți să vedem aici o formă deghizată de cumpărare a forței de muncă sau o extorcare clandestină de corvezi, dar cu condiția de a *pune împreună* în analiză ceea ce este pus împreună în obiect, și anume *dublul adevăr* al unor practici intrinsec *echivoce* și *ambigue*, capcană întinsă tuturor acelora pe care o reprezentare naiv dualistă a raporturilor dintre economia „indigenă" și reprezentarea „indigenă" a economiei îi sortește demistificărilor automistificatoare ale unui materialism redus și reducător: adevărul complet al acestei apropieri de prestații constă în faptul că ea *nu se poate realiza* decît sub deghizarea *thiwizi*, ajutor benevol care este și corvoadă, corvoadă benevolă și ajutor forțat, și că presupune, dacă ni se permite această metaforă geometrică, o dublă semirotație care ne readuce în punctul de plecare, adică o convertire a capitalului material în capital simbolic el însuși reconvertibil în capital material.[10]

[10] În *fapte, thiwizi* este profitabil mai ales pentru cei mai bogați și pentru *t'aleb* (al cărui pămînt este arat și semănat în comun): săracii n-au nevoie de ajutor pentru recoltare; dar *thiwizi* poate fi profitabil și pentru un sărac în cazul construirii unei case (pentru transportul pietrelor și al grinzilor). Punerea în carantină este o sancțiune cumplită, și nu numai simbolică: din cauza neajunsurilor tehnicilor, multe activități ar fi imposibile fără ajutorul grupului; așa se întîmplă la construirea unei case cu transportul pietrelor sau cu transportul roților de moară, care mobilizau vreo patruzeci de bărbați care se schimbau continuu timp de mai multe zile; pe lîngă aceasta, în această economie a insecurității, un capital de servicii furnizate și de daruri acordate constituie asigurarea cea mai bună și singura contra celor „o mie de evenimente posibile" de care depinde, așa cum remarcă Marx, conservarea sau pierderea condițiilor de muncă, de la accidentul care lovește un animal pînă la intemperiile brutale care distrug recolta.

Dincolo de forța de muncă de sprijin pe care o asigură la marile lucrări, capitalul simbolic aduce tot ceea ce este cuprins în numele de *nesba*, adică rețeaua de aliați și de relații pe care o deții (și de care aparții) prin ansamblul de angajamente și de datorii de onoare, de drepturi și de îndatoriri acumulate de-a lungul generațiilor succesive, și care poate fi mobilizată în împrejurări extraordinare. Capitalul economic și capitalul simbolic se întrepătrund atît de inextricabil încît etalarea forței materiale și simbolice reprezentate de aliați prestigioși este de natură să aducă prin sine profituri materiale, într-o economie a bunei-credințe în care bunul renume constituie cea mai bună, dacă nu singura garanție economică[11]: se înțelege că marile familii nu scapă nici o ocazie să organizeze asemenea prezentări de capital simbolic, cortegii de rude și de aliați care sărbătoresc plecarea sau întoarcerea pelerinului, escorta miresei, a cărei valoare este apreciată după numărul de „puști" și după amploarea salvelor trase în cinstea mirilor, cadouri prestigioase, ca oile care sînt oferite cu ocazia căsătoriei, martori și garanți care pot fi mobilizați în orice loc și în orice ocazie, fie pentru a atesta buna-credință a unei tranzacții de piață, fie pentru a întări poziția descendenței într-o negociere matrimonială și pentru a sărbători încheierea contractului.

> Capitalul simbolic are valoare chiar pe piață: așa cum te poți mîndri că ai făcut o cumpărătură la un preț exorbitant, ca titlu de onoare, pentru „a arăta că poți s-o faci", te poți făli că ai reușit să închei o afacere fără a cheltui un ban, fie mobilizînd un anumit număr de garanți, fie, și mai bine, în numele *creditului* și al capitalului de *încredere* pe care ți-l dă reputația de cinste și bogăție. Datorită încrederii de care se bucură și a capitalului de relații pe care l-au putut acumula, cei despre care se spune că sînt „capabili să se întoarcă acasă cu toată piața, chiar dacă au plecat cu mîinile goale", își pot permite „să meargă la piață avînd ca singură monedă

[11] Trebuie să avem într-adevăr în vedere că distincția dintre capitalul economic și capitalul simbolic este produsul aplicării unui principiu de diferențiere străin universului căruia i se aplică și că ea nu poate percepe nediferențierea acestor două stări ale capitalului decît sub forma convertibilității lor perfecte.

chipul lor, numele lor, cinstea lor" și chiar „să parieze (în sensul de a întreprinde) că au sau că nu au". Aprecierea colectivă care face „omul de piață" (*argaz nasuq*) este o apreciere totală despre bărbatul total, care, ca în orice societate, angajează valorile ultime și tine cont, cel puțin tot atît cît bogăția și solvabilitatea, de calitățile *strict legate de persoană* despre care se spune că „nu pot fi nici date, nici luate cu împrumut".[12]

Dacă se știe că acest capital simbolic este un *credit,* dar în sensul cel mai larg, adică un soi de avans, de scont, de creanță, că fie și numai *credința* grupului îi poate asigura pe cei care oferă cele mai multe *garanții* materiale și simbolice, vedem că etalarea capitalului simbolic (întotdeauna foarte costisitoare pe plan economic) este unul din mecanismele care fac ca (fără îndoială în mod universal) capitalul să meargă la capital.

Deci cu condiția de a stabili o *contabilitate totală* a profiturilor simbolice, avînd în vedere nediferențierea componentelor simbolice și a componentelor materiale ale patrimoniului, se poate sesiza raționalitatea economică a unor conduite pe care economismul le respinge în absurditate: astfel, de exemplu, opțiunea de a cumpăra o a doua pereche de boi după seceriș, pretextînd că ai nevoie de ea pentru treierat – mod de a face să se înțeleagă că recolta a fost abundentă –, pentru a te vedea obligat să o revinzi, din lipsă de nutreț, înainte de arăturile de toamnă, moment în care ea ar fi necesară din punct de vedere tehnic, nu pare aberantă din punct de vedere economic decît dacă se uită toate profiturile materiale și simbolice pe care le poate procura o asemenea creștere, chiar fictivă și trucată, a capitalului simbolic al familiei într-o perioadă, sfîrșitul verii, cînd se negociază căsătoriile. Dacă această strategie a bluff-ului este perfect rațională, este deoarece căsătoria este ocazia pentru

[12] Celui care vrea să dezmintă definiția sa despre „omul de acasă" (*argaz ukhamis* – prin opoziție cu „omul de piață") i se ripostează: „Din moment ce tu nu ești decît un om de *thakwath*, rămîi un om de *thakwath* (*thakwath* desemnează mica nișă săpată în peretele casei care servește la ascunderea obiectelor mărunte tipic feminine care nu trebuie să apară la lumina zilei, linguri, cîrpe, instrumente de țesut etc.).

o circulație economică (în sens deplin) despre care nu putem avea decît o idee foarte imperfectă atunci cînd se iau în considerare numai bunurile materiale: circulația bunurilor materiale imediat perceptibile, ca zestrea, ascunde circulația totală, actuală sau potențială, de bunuri indisociabil materiale și simbolice dintre care primele sînt singurele vizibile cu ochiul liber al lui *homo economicus*; valoarea zestrei nu ar justifica negocierile înverșunate al căror obiect îl face dacă nu ar îmbrăca o valoare simbolică de cea mai mare importanță, manifestînd fără echivoc valoarea produselor unei familii pe piața schimburilor matrimoniale, în același timp cu aptitudinea purtătorilor săi de cuvînt de a obține cel mai bun preț pentru produsele lor prin calitățile lor de negociatori.[13] Aceasta se datorează și faptului că profiturile pe care un grup are șanse să le tragă din această tranzacție totală sînt cu atît mai mari cu cît este mai important patrimoniul său material și mai ales simbolic sau, dacă ni se permite acest împrumut din limbajul bancar, „creditul de notorietate" pe care poate conta. Acest credit care depinde de aptitudinea punctului de onoare de a asigura invulnerabilitatea onoarei constituie un tot indivizibil distinct, care asociază calitatea și cantitatea de bunuri cu cantitatea și calitatea oamenilor capabili să le valorifice: el este ceea ce permite să se dobîndească, mai ales prin căsătorie, aliați prestigioși, adică bogăția în „puști" care se măsoară nu numai după numărul de oameni, ci și după calitatea lor, după punctul lor de onoare, și care definește aptitudinea grupului de a-și păstra pămîntul și onoarea și, îndeosebi, pe cea a femeilor, pe scurt, capitalul de forță materială și simbolică susceptibil a fi efectiv mobilizat pentru tranzacțiile pieței, pentru luptele de onoare sau pentru munca pămîntului.

Conduitele de onoare au ca principiu un interes pentru care economismul nu are nume și pe care trebuie să-l numim

[13] Dovada inductibilității mizei strategiilor matrimoniale numai la zestre este furnizată de istoria care, și aici, „disociază aspectele simbolice de aspectele materiale ale tranzacțiilor": redusă la pura sa valoare monetară, zestrea a fost deposedată, chiar pentru agenți, de semnificația sa de cotă simbolică, iar dezbaterile al căror obiect îl făcea, căzute astfel în planul tîrguielilor, au ajuns încetul cu încetul să pară rușinoase.

simbolic, deși este de natură să determine acțiuni foarte direct materiale; după cum în alte locuri există profesii, ca cea de notar sau de medic, despre care se spune că sînt „mai presus de orice bănuială", la fel o familie are aici un interes vital de a-și ține capitalul de onoare, cu alte cuvinte creditul său de onorabilitate, la adăpost de suspiciune. Sensibilitatea exacerbată la cele mai mici atingeri, la cele mai mici aluzii (*thasalqubth*), se explică, la fel ca și abundența de strategii menite să le dezmintă sau să le îndepărteze, prin faptul că acest capital simbolic nu se lasă la fel de ușor măsurat și numărat ca pămîntul și vitele și că grupul care-l poate acorda singur, în ultimă instanță, este întotdeauna înclinat să-și retragă încrederea, credința, îndreptîndu-și bănuielile asupra celor mai mari, ca și cum, în materie de onoare, ca și în materie de pămînt, îmbogățirea unuia nu s-ar putea face decît în detrimentul celorlalți.

Apărarea capitalului „simbolic" poate determina astfel conduite ruinătoare „din punct de vedere economic". Așa se întîmplă atunci cînd, în functie de o definiție socialmente admisă a patrimoniului simbolic, o bucată de pămînt capătă o valoare simbolică disproporționată față de calitățile sale propriu-zis tehnice și „economice", cele care fac ca terenurilor celor mai apropiate, celor mai bine întreținute, deci celor mai „productive", celor mai accesibile femeilor (datorită unor drumuri private, *thikhuradjiyin)* să li se acorde o valoare mai mare de către un *cumpărător oarecare*. Atunci cînd un teren aflat în posesie de foarte mult timp, deci foarte puternic asociat cu numele familiei, ajunge să cadă în mîinile unor străini, răscumpărarea lui devine o chestiune de onoare, analoagă cu răzbunarea unei ofense, și poate atinge un preț exorbitant. Preț cu totul teoretic în majoritatea cazurilor, deoarece, în această logică, profiturile simbolice ale provocării sînt mai mari decît profiturile materiale pe care le-ar procura exploatarea cinică (deci condamnabilă) a situației. Posesorii pun deci tot atîta înverșunare în păstrarea pămîntului, mai ales dacă însușirea este destul de recentă pentru a-și păstra valoarea de sfidare, cît ceilalți în a-l răscumpăra și a se răzbuna de atingerea adusă *h'urma* pămîntului lor. Și se poate întîmpla ca un al treilea grup să vină să supraliciteze, sfidîndu-l astfel nu pe vînzător, care are de cîștigat de aici, ci pe proprietarii „legitimi".

Numai un materialism inconsecvent, pentru că este parțial și reductor, poate ignora faptul că strategiile care au drept miză conservarea sau creșterea capitalului simbolic al grupului (ca răzbunarea sîngelui sau căsătoria) ascultă de interese nu mai puțin vitale decît strategiile succesorale sau decît strategiile de fecunditate. Interesul care determină apărarea capitalului simbolic este inseparabil de apărarea tacită, inculcată de prima educație și întărită de toate experiențele ulterioare, cu axiomatica obiectiv înscrisă în regularitățile de ordin economic (în sens larg), investiție primitivă care face să existe ca demn de a fi căutat și conservat un tip anume de bunuri. Armonia obiectivă dintre dispozițiile agenților (aici, propensiunea și aptitudinea lor de a juca jocul onoarei) și regularitățile obiective al căror produs sînt face ca apartenența la acest univers economic să implice recunoașterea necondiționată a mizelor pe care le propune chiar prin existența sa ca fiind înțelese de la sine, adică nerecunoașterea arbitrariului valorii pe care le-o conferă. Această credință primitivă este la originea investițiilor și a suprainvestițiilor (în sensul economiei și al psihanalizei) care nu pot decît să întărească în mod continuu, prin efectul concurenței și al rarității astfel create, iluzia bine întemeiată că valoarea bunurilor pe care înclină să le urmărească este înscrisă în natura lucrurilor, ca interesul pentru aceste bunuri în natura oamenilor.

Capitolul 8
Modalitățile de dominare

Teoria practicilor propriu-zis economice este un caz particular al unei teorii generale a economiei practicilor. Chiar atunci cînd oferă toate aparențele dezinteresării pentru că scapă logicii interesului „economic" (în sens restrîns) și cînd se orientează spre mize nemateriale și greu cuantificabile, ca în societățile „precapitaliste" sau în sfera culturală a societăților capitaliste, practicile nu încetează să se supună unei logici economice. Corespondențele care se stabilesc între circulația terenurilor vîndute și răscumpărate, cele dintre răzbunările „primite" și „înapoiate" sau cele dintre femeile acordate sau primite, adică dintre speciile diferite de capital și modalitățile de circulație corespunzătoare, ne obligă să abandonăm dihotomia dintre economic și noneconomic care interzice perceperea științei practicilor „economice" ca pe un caz particular al unei științe capabile să trateze toate practicile, inclusiv cele care se vor dezinteresate sau gratuite, deci eliberate de „economie", ca pe niște practici economice, orientate spre maximalizarea profitului, material sau simbolic. Capitalul acumulat de grupuri, această energie a fizicii sociale[32], poate exista sub *diferite specii* (în

[32] Deși nu a extras nici o concluzie reală, Bertrand Russell a exprimat foarte bine intuiția analogiei dintre energie și putere care ar putea constitui principiul unei unificări a științei sociale: „Ca energie, puterea există sub multe forme, precum bogăția, forța militară, autoritatea civilă, influența sau opinia. Nici una dintre ele nu poate fi privită ca subordonată sau, dimpotrivă, considerată ca un principiu din care ar deriva toate celelalte. Orice încercare de a trata în mod izolat o formă de putere, de exemplu bogăția, nu poate duce decît la o reușită parțială, după cum și studierea separată a unei forme de energie se va dovedi insuficientă dincolo de un anumit punct, dacă nu se ține cont de celelalte forme. Bogăția poate decurge din puterea militară sau din

cazul particular, capitalul de forță de luptă, legat de capacitatea de mobilizare, deci de număr și de combativitate, capitalul „economic", pămînt, vite, forță de muncă, legată și de capacitatea de mobilizare, și capitalul simbolic asigurat de o folosire conformă a celorlalte feluri de capital); deși ascultă de reguli stricte de echivalență, deci reciproc convertibile, fiecare dintre ele nu-și produce efectele specifice decît în condiții specifice. Dar existența capitalului simbolic, adică a capitalului „material", în măsura în care este ignorat și recunoscut, amintește, fără a invalida totuși analogia dintre capital și energie, că știința socială nu este o fizică socială; că actele de *cunoaștere* pe care le implică necunoașterea și recunoașterea fac parte din realitatea socială și că subiectivitatea social constituită care le produce aparține obiectivității.

Se trece gradat de la simetria schimbului de daruri la disimetria redistribuirii ostentative care stă la baza constituirii autorității politice: pe măsură ce ne depărtăm de reciprocitatea perfectă, care presupune o relativă egalitate de situație economică, rolul contraprestațiilor care sînt furnizate sub forma tipic simbolică de mărturii de gratitudine, de omagii, de respect, de obligații sau de datorii morale crește în mod necesar. Dacă ar fi fost conștienți de această continuitate, cei care au văzut, precum Polanyi și Sahlins, funcția determinantă a redistribuirii în stabilirea unei autorități politice și în funcționarea economiei tribale (în care circuitul acumulare-redistribuire îndeplinește funcții analoage cu cele ale statului și ale finanțelor publice) n-ar fi putut să nu observe, fără îndoială, operația centrală a acestui proces, adică reconvertirea capitalului economic în capital simbolic, care produce relații de dependență economic întemeiate, dar disimulate sub vălul relațiilor morale. Neexaminînd decît

influența exercitată asupra opiniei publice care, la rîndul lor, pot să decurgă din bogăție" (B. Russell, *A New Social Analysis*, Londra, George Allen and Unwin Ltd., 1938, pp. 12-13). Și, de asemenea, el definește bine programul unei științe a convertirilor diferitelor forme de energie socială: „Trebuie să vedem că puterea, ca și energia, trece în mod continuu de la o formă la alta, sarcina științei fiind de a căuta legile acestor transformări", pp. 13-14.

cazul particular al schimburilor care urmăresc să *consacre* relații simetrice sau nereținînd decît efectul economic al schimburilor disimetrice, riscăm să omitem efectul pe care îl exercită circulația circulară în care se produce plusvaloarea simbolică, și anume legitimitatea arbitrariului, cînd ascunde un raport de forță disimetric.

Este important să observăm, așa cum face Marshall D. Sahlins, prelungind o analiză a lui Marx[33], că economia precapitalistă nu oferă condițiile unei dominații indirecte și impersonale asigurate cvasiautomat de logica pieței muncii.[3] Și, de fapt, bogăția nu poate funcționa drept capital decît în relație cu un domeniu propriu-zis economic, care presupune un ansamblu de instituții economice și un corp de agenți specializați, dotați cu interese și moduri de gîndire specifice. Astfel, Moses Finley arată că ceea ce-i lipsea economiei antice nu erau resursele, ci mijloacele instituționale de „a depăși limitele resurselor individuale" mobilizînd capitaluri private, adică orice organizare a producției și a finanțării producției, și în special instrumentele de credit.[4] Această analiză este valabilă, *a fortiori*, pentru Kabylia antică, care nu dispunea nici măcar de instrumentele cele mai rudimentare ale unei instituții economice. Pămînturile erau aproape total excluse din circulație – chiar dacă, servind uneori drept garanție, ele erau expuse trecerii de la un grup la altul. Piețele de sat sau de trib rămîneau izolate și nu se puteau integra în nici un fel într-un mecanism unic. Opoziția (marcată de distincția spațială dintre locul de reședință, satul, și locul tranzacțiilor, piața) dintre „răutatea profanatoare", prezentă în mod deschis în tranzacțiile pieței, și buna-credință care se cuvenea în schimburile dintre rude și persoane cunoscute, avea mai ales funcția de a menține dispozițiile de calcul favorizate de piață în afara universului relațiilor de reciprocitate și nu împiedica cîtuși de puțin mica piață locală să rămînă „scufundată în relații sociale" (*embedded in social relationships*), după cum spune Polanyi.[5]

[33] „Cu cît instrumentul de schimb posedă mai puțină forță socială, cu atît este mai legat de natura produsului direct al muncii și de nevoile imediate ale celor care fac schimburi, și cu atît trebuie să fie mai mare forța comunității care îi leagă pe indivizi între ei: patriarhat, comunitate antică, feudalism, regim al corporațiilor. Fiecare individ posedă putere socială sub forma unui obiect. Dacă îi luați acestui obiect puterea socială, va trebui să o dați unor persoane asupra persoanelor. *Raporturile de dependență personală* (mai întîi pur naturale) sînt primele forme sociale în cadrul cărora se dezvoltă productivitatea umană, deși în proporții reduse și în locuri izolate. *Independența persoanelor bazate pe dependența materială* este a doua mare formă: numai aici se constituie un sistem de metabolism social generalizat, făcut din relații, din facultăți, din nevoi universale" (K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, in *Oeuvres*, I, Paris, Gallimard, (Pléiade), p. 210).

[3] Cf. M.D. Sahlins, *Political power and the economy in primitive society*, in G.E. Dole și R.L. Carneiro, *Essays in the Science of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, pp. 390-415; *Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia*, *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, pp. 285-303; *On the sociology of primitive exchange*, in M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londra, Tavistock Publications, 1965, pp. 139-236.

[4] M.I. Finley, *Technical innovation and economic progress in the Ancient World*, „The Economic History Review", vol. XVIII, nr. 1, august 1965, pp. 29-45, în special p. 37; cf. și M.I. Finley, *Land debt, and the man of property in classical Athens*, Political Science Quarterly, LXVIII, 1953, pp. 249-268.

[5] K. Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economics*, George Dalton, (ed.), New York, Doubleday and Co., 1968, și *The Great Transformation*, New York, Rinehart, 1944. Este paradoxal că în contribuția sa la o lucrare colectivă editată de Karl Polanyi, Francisco Benet, pentru că a fost prea atent la opoziția dintre piață și sat, aproape trece sub tăcere tot ce face ca *suq*-ul local să rămînă controlat de valorile economiei de bună-credință (Cf. F. Benet, *Explosive markets: The berber highlands*, in K. Polanyi, C.M. Arensberg și H.W. Parson, (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957). De fapt, *suq*-ul, fie că este vorba de o mică piață tribală sau de marile piețe regionale, reprezintă o modalitate de tranzacție intermediară între două extreme, niciodată complet realizată; pe de o parte, schimburile din universul familiar, bazate pe încrederea și pe buna-credință pe care le autorizează faptul că se dispune de o informație aproape totală asupra produselor schimbate și asupra strategiilor vînzătorului și că relația dintre responsabilii schimbului preexistă și trebuie să supraviețuiască schimbului; pe de altă parte, strategiile raționale ale *self-regulation market* pe care le fac posibile standardizarea produselor și necesitatea cvasimecanică a proceselor. *Suq*-ul nu

În general, bunurile nu erau niciodată tratate ca un capital. Aceasta se vede în cazul unui contract care, ca *charka* boului, are toate aparențele unui împrumut cu dobîndă: în această tranzacție, care nu poate fi concepută decît între cei mai străini dintre indivizii îndreptățiți să contracteze, adică mai ales între membrii unor sate diferite, și pe care cei doi parteneri, de comun acord, tind să o disimuleze (cel care împrumută preferînd să își ascundă sărăcia și să lase să se creadă că boul este proprietatea sa, cu complicitatea celui care dă cu împrumut, care are același interes să ascundă o tranzacție suspectă că nu ascultă de strictul sentiment de echitate), un bou este încredințat de proprietarul lui, în schimbul unui anumit număr de măsuri de orz sau de grîu, unui țăran prea sărac pentru a-l cumpăra; sau un țăran sărac se înțelege cu un altul să cumpere o pereche de boi, și îi încredințează acestuia pentru unul, doi sau trei ani, în funcție de caz, iar dacă boii sînt vînduți, beneficiul este împărțit în părți egale.[6] Acolo unde am fi tentați să vedem un simplu împrumut, comanditarul încredințînd un bou prin intermediul unei dobînzi de cîteva măsuri de grîu, agenții văd o tranzacție echitabilă care exclude orice prelevare de plusvaloare; cel care dă cu împrumut dă forța de muncă a boului, dar echitatea este satisfăcută, din moment ce acela care ia cu împrumut hrănește și îngrijește boul, ceea ce ar fi fost constrîns să facă, în orice caz, cel care dă cu împrumut, măsurile de grîu nefiind decît o compensație pentru devalorizarea boului antrenată de îmbătrînire. Diferitele variante ale asocierii în ceea ce privește caprele au și ele în comun faptul că determină cele două părți să suporte împuținarea capitalului inițial din cauza îmbătrînirii. Proprietarul, o femeie care își plasează astfel economiile, își încredințează caprele, pentru trei ani,

mai propune întreaga informație tradițională, el încă nu oferă condițiile informației raționale: de aceea, toate strategiile țăranilor urmăresc să limiteze insecuritatea care este corelativă imprevizibilității, transformînd relațiile impersonale și instantanee, fără trecut și fără viitor, ale tranzacției comerciale, în relații durabile de reciprocitate prin recurgerea la garanți, martori, mediatori.

[6] Deoarece convențiile prin bună înțelegere susceptibile a fi făcute pornind de la principiile implicite care guvernează tranzacțiile între persoane familiare sînt în număr infinit, procedurile extrem de diferite în ceea ce privește detaliile sînt plasate sub același „concept" de taxinomiile indigene; astfel, se înregistrează tot atîtea variante ale *charka* boului cîți informatori există.

unui văr îndepărtat, relativ sărac, despre care știe că le va hrăni și le va îngriji bine. Este estimată valoarea animalelor și se face o convenție ca produsul (lapte, lînă, unt) să fie împărțit. Săptămînal, cel care ia cu împrumut trimite un ulcior cu lapte printr-un copil. Acesta n-ar putea să plece cu mîinile goale (*elfal*, talismanul sau descîntecul împotriva nenorocirii, are o semnificație magică din cauză că a înapoia o ustensilă *goală*, a înapoia golul, ar însemna să amenințí prosperitatea și fecunditatea casei): i se dau fructe, ulei, măsline, ouă, în funcție de perioadă. La termen, cel care ia cu împrumut înapoiază animalele, iar produsele sînt împărțite. Variante: la turma de șase capre, evaluată la 30 000 de franci, cel care o întreține înapoiază 15 000 de franci și jumătate din turma inițială, adică trei capre bătrîne; el înapoiază toată turma, dar păstrează toată lîna.

După cum bogăția economică nu poate funcționa ca un capital decît în relație cu un domeniu economic, la fel competența culturală sub toate formele sale nu este constituită drept capital cultural decît în relațiile obiective care se stabilesc între sistemul de producție economică și sistemul de producție al producătorilor (el însuși constituit de relația dintre sistemul de învățare și familie). Societățile fără scriere, care permit să se conserve și să se acumuleze sub o formă obiectivată resursele culturale moștenite din trecut și din sistemul de învățare care îi dotează pe agenți cu aptitudini și dispoziții indispensabile pentru a și le reînsuși în mod simbolic, nu-și pot păstra resursele culturale decît în *stare incorporată*[7]; ca urmare, ele nu pot asigura perpetuarea unor resurse culturale menite să dispară în același timp cu agenții care sînt purtătorii lor decît cu prețul unei munci de inculcare care, așa cum arată ca-

[7] Credința, adesea observată în religiile inițiatice, conform căreia cunoștințele se pot transmite prin diferite forme de contact magic – dintre care cea mai tipică este sărutul –, reprezintă un efort de transcendere a limitelor acestei modalități de conservare: „Orice ar afla, specialistul află de la un alt *dukun* care este *gurul* său (maestru); și orice ar afla, el numește aceasta un *ilmu* al său (știință). Prin *ilmu* se înțelege în general un fel de cunoaștere abstractă și de aptitudine excepțională, dar spiritele „concrete" și puțin „demodate" văd în el uneori un fel de putere magică cu totul reală care poate face obiectul, în acest caz, al unei transmisii mai directe decît învățarea" (C. Geertz, *The Religion of Java*, New York, „The Free Press of Glencoe", Londra, Collier-Mac Millan Ltd., 1960, p. 88).

zul barzilor, poate fi la fel de îndelungată ca și timpul de utilizare. S-au stabilit transformările pe care le face posibile un instrument ca scrierea[8]: separînd resursele culturale de persoană, scrierea permite depășirea limitelor antropologice – îndeosebi cele ale memoriei individuale – și eliberează de constrîngerile pe care le implică mijloacele mnemotehnice ca poezia, tehnica de conservare prin excelență a societăților fără scriere[9]; ea permite acumularea culturii, conservate pînă atunci în stare incorporată, și, corelativ, *acumularea primitivă a capitalului cultural* ca monopolizare totală sau parțială a resurselor simbolice, religie, filosofie, artă, știință, prin monopolizarea instrumentelor de apropiere a acestor resurse (scriere, lectură și alte tehnici de descifrare), de acum înainte conservate în texte și nu în memorii. Dar capitalul nu găsește condițiile deplinei sale realizări decît o dată cu apariția *sistemului școlar*, care decernează *titluri* ce consacră în mod durabil poziția ocupată în structura distribuirii capitalului cultural.

[8] Cf. îndeosebi J. Goody și I. Watt, *The Consequences of literacy*, *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, p. 304 sq., și J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968.

[9] „Poetul este cartea încarnată a tradițiilor orale" (J.A. Notopoulos, *Mnemosyme in Oral Literature*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXIX, 1938, pp. 465-493, mai ales p. 469). Într-un foarte frumos articol, William C. Greene arată cum o schimbare a modului de acumulare, de circulație și de reproducere a culturii antrenează o schimbare a funcției care îi este atribuită și, totodată, o schimbare a structurii operelor (W.C. Greene, *The spoken and the written word*, *Harvard Studies in Classical Philology*, IX, 1951, pp. 24-58). Eric A. Havelock arată, de asemenea, că resursele culturale sînt transformate, chiar în continutul lor, de transformarea tehnologiei conservării și a transmiterii culturale (*the technology of preserved communication*), și în special de trecerea de la mimesis, ca reactivare practică ce mobilizează toate resursele unei „configurații de acțiuni organizate" (*pattern of organised actions*) cu funcție mnemonică, muzică, ritm, cuvinte, într-un act de identificare afectivă, la discursul scris, deci repetabil și reversibil, separat de situație și predispus, prin permanența sa, să devină obiect de analiză, de control, de confruntare și de reflecție (E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1963.)

Dacă este de o mie de ori justificat să amintim aceste *condiții negative* ale recurgerii privilegiate sau exclusive la formele simbolice ale puterii, trebuie să ne ferim să neglijăm faptul că ele nu dau seamă de logica specifică a violenței simbolice mai mult decît explică lipsa paratrăsnetului sau a telegrafului electric pe care o evocă Marx în *Introducerea generală la Critica economiei politice* existența lui Jupiter sau Hermes, adică logica internă a mitologiei grecești. Pentru a depăși aceasta, trebuie să luăm în serios reprezentarea pe care agenții o propun despre economia propriei lor practici în ceea ce are ea mai opus adevărului ei „economic". Șeful este într-adevăr, așa cum spune Malinowski, „un bancher tribal" care nu acumulează hrană decît pentru a o cheltui și pentru a tezauriza astfel un capital de obligații și de datorii, care vor fi achitate sub formă de omagii, de respect, de fidelitate și, la nevoie, de muncă și de servicii, baze posibile ale unei noi acumulări de bunuri materiale. Dar analogia nu trebuie să ne înșele, iar procesele de circulație circulară, precum colectarea unui tribut urmat de o redistribuire care ar duce din nou, în aparență, la punctul de plecare, ar fi perfect absurde dacă nu ar avea ca efect schimbarea naturii relației sociale dintre agenții sau grupurile care sînt angajate în aceasta. Pretutindeni unde sînt observate, asemenea *cicluri de consacrare* au funcția de a realiza operația fundamentală a alchimiei sociale, transformarea relațiilor arbitrare în relații legitime, a diferențelor de fapt în distincții oficial recunoscute.

Ești bogat „pentru a da celor săraci"[10]. Expresie exemplară a *negării practice* a interesului care, ca și *Verneinung*-ul freudian, permite satisfacerea interesului, dar numai sub o formă

[10] Bogăția, dar pe care Dumnezeu îl face omului ca să poată ușura mizeria celorlalți, implică mai ales îndatoriri. Fără îndoială, credința în justiția imanentă care comandă multe practici (precum jurămîntul colectiv) contribuie la a face din generozitate un sacrificiu menit să merite în schimb această binecuvîntare care este prosperitatea. „Generosul, se spune, este prietenul lui Dumnezeu" („ambele lumi îi aparțin"); „Mănîncă, tu cel care ai obiceiul să dai de mîncare"; „O, Doamne, se mai spune, dă-mi ca să pot da" (numai sfîntul poate da fără a avea nimic).

(dezinteresată) care tinde să arate că nu este satisfăcut (*Aufhebung*-ul refulării care nu implică totuşi „o acceptare a refulatului"). Posedăm pentru a da. Dar posedăm şi dînd. Darul care nu este restituit poate deveni o datorie, o obligaţie durabilă; şi singura putere recunoscută, recunoştinţa, fidelitatea personală sau prestigiul, este aceea pe care ne-o asigurăm dînd. Într-un asemenea univers, nu există decît două feluri de a îndatora pe cineva în mod durabil: darul sau datoria, obligaţiile deschis economice pe care le impune cămătarul[11], sau obligaţiile morale şi legăturile afective pe care le creează şi întreţine darul generos, pe scurt, violenţa deschisă sau violenţa simbolică, violenţă *cenzurată şi eufemizată*, adică de nerecunoscut şi recunoscută. „Felul de a da", maniera, forma este ceea ce separă darul de „eu îţi dau ţie, tu îmi dai mie", obligaţia morală de obligaţia economică: *a pune forme* înseamnă a face din modul de a acţiona şi din formele exterioare ale acţiunii negarea practică a conţinutului acţiunii şi a violenţei potenţiale pe care o poate ascunde.[12] Este clară relaţia dintre aceste două forme de violenţă care coexistă în aceeaşi formaţiune socială şi uneori în aceeaşi relaţie: pentru că dominaţia nu se poate exercita decît sub *forma sa elementară*, adică de la persoană la persoană, ea nu se poate împlini deschis şi trebuie să se ascundă sub vălul relaţiilor vrăjite al căror model oficial îl oferă relaţiile dintre rude, pe scurt, să se facă ignorată pentru a se face recunoscută. Dacă economia precapitalistă este locul prin excelenţă al vio-

[11] Cămătarii sînt condamnaţi dispreţului, iar unii dintre ei, de teamă să nu fie puşi la index de către grup, preferă să acorde noi termene (de exemplu, pînă la recolta de măsline) debitorilor lor pentru ca aceştia să poată evita să vîndă terenuri în vederea achitării.

[12] Este suficient să vedem că timpul şi munca consacrate *punerii formelor* sînt aici mai mari, pentru că refuzul de a recunoaşte evidenţe precum „afacerile sînt afaceri" sau *time is money* pe care se bazează arta de a trăi atît de puţin artistică a *harried leisure class* a societăţilor aşa-zise avansate impune o cenzurare mai puternică a expresiei directe, a interesului personal, pentru a înţelege că societăţile arhaice oferă amatorilor de forme frumoase vraja unei arte de a trăi aduse la nivelul artei pentru artă.

lenţei simbolice, este pentru că relaţiile de dominaţie nu pot fi instaurate, menţinute sau restaurate aici decît cu preţul unor strategii care trebuie, sub ameninţarea de a se distruge trădîndu-şi deschis adevărul, să se travestească, să se transfigureze, într-un cuvînt, *să se eufemizeze*; căci cenzurările pe care le impune manifestării deschise a violenţei, îndeosebi sub forma sa brutal economică, fac ca interesele să nu poată fi satisfăcute decît cu condiţia de a se disimula în şi prin înseşi strategiile care urmăresc să le satisfacă.

Nu trebuie deci să vedem o contradicţie în faptul că violenţa este deopotrivă mai prezentă şi mai mascată.[13] Pentru că ea nu dispune de violenţa implacabilă şi ascunsă a mecanismelor obiective care îi autorizează pe dominanţi să se mulţumească cu strategii de reproducere, adesea pur negative, această economie recurge *simultan* la forme de dominaţie care, din punctul de vedere al observatorului contemporan, pot părea mai brutale, mai primitive, mai barbare şi deopotrivă mai blînde, mai umane, mai pline de respect faţă de om.[14] Această coexistenţă a

[13] Istoria vocabularului instituţiilor indo-europene pe care o scrie Emile Benveniste sesizează reperele lingvistice ale procesului *de dezvăluire şi decepţie* care duce de la violenţa fizică sau simbolică la dreptul „economic", de la răscumpărarea (prizonierului) la cumpărare, de la preţ (pentru o acţiune strălucită) la salariu şi, de asemenea, de la recunoştinţa morală la recunoaşterea datoriilor, de la credinţă la creanţă, sau de la obligaţia morală la obligaţia executorie în faţa unei curţi de justiţie (E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 123-202).

[14] Problema valorii relative a modalităţilor de dominare – pe care o pun cel puţin implicit evocările rousseauiste ale paradisurilor originare sau dizertaţiile americanocentriste privind „modernizarea" – este total lipsită de sens şi nu poate da naştere decît la dezbateri prin definiţie interminabile în legătură cu *avantajele şi dezavantajele lui înainte şi după* care nu au decît interesul de a revela *fantasmele sociale* ale cercetătorului, adică raportul neanalizat pe care îl întreţine cu propria sa societate. Ca în toate cazurile în care trebuie comparat un sistem cu altul, se pot opune la infinit reprezentări parţiale ale celor două sisteme (de exemplu, vrajă/vs/deziluzie) ale căror coloratură afectivă şi conotaţii etice variază numai în funcţie de felul în care sînt constituite pornind de la un sistem sau altul luate ca punct de vedere. Singurul

violenței deschise, fizice sau economice, cu violența simbolică cea mai rafinată se regăsește în toate instituțiile caracteristice ale acestei economii și chiar în miezul fiecărei relații sociale: ea este prezentă în datorie ca și în dar, care, în pofida opoziției lor aparente, au în comun puterea de a întemeia dependența și chiar servitutea, ca și solidaritatea, potrivit strategiilor pe care le slujesc.[15] Această ambiguitate esențială a tuturor instituțiilor pe care taxinomiile moderne ne-ar invita să le tratăm ca „economice" atestă că strategiile opuse care, ca în relația dintre stăpîn și *khammes*-ul său pot coexista, sînt mijloace *substituibile* de a îndeplini aceeași funcție, „alegerea" între violența deschisă și violența blîndă și invizibilă depinzînd de starea raporturilor de forță dintre cele două părți și de integrarea și integritatea etică a grupului care arbitrează. Atît timp cît violența deschisă, cea a cămătarului sau a stăpînului fără milă, se lovește de dezaprobarea colectivă și se expune la a provoca fie riposta violentă, fie fuga victimei, adică, în ambele cazuri, din cauza *absenței oricărui recurs*, distrugerea relației înseși pe care voia să o exploateze, violența simbolică, violența blîndă, invizibilă, nerecunoscută ca atare, aleasă tot atît cît și suferită, cea a încrederii, a obligației, a fidelității personale, a ospitalității, a darului, a datoriei, a recunoștinței, a milei, într-un cuvînt, a tuturor virtuților pe care le onorează morala onoarei se impune ca modul de dominare cel mai economic pentru că este cel mai conform cu economia sistemului.

Astfel, o relație socială la fel de apropiată, în aparență, de un simplu raport dintre capital și muncă ca cea care îl unea pe stăpîn de *khammes*-ul său (un fel de muncitor agricol la o cincime, care nu primea decît o parte foarte redusă din recoltă, în general o cincime, cu variante locale) nu se putea menține decît printr-o combinație sau o alternanță a violenței materiale cu violența simbolică aplicate direct însăși persoanei care trebuia îndatorată. Stăpînul putea să-l păstreze pe *khammes*-ul său printr-o datorie care-l constrîngea să reînnoiască contractul cu acesta atîta timp cît nu găsea un nou stăpîn care să fie gata să plătească suma datoriei sale fostului angajator, adică la nesfîrșit. El putea recurge și la măsuri brutale precum luarea întregii recolte pentru a acoperi totalul avansurilor sale. Dar fiecare relație particulară era produsul unor strategii complexe a căror eficacitate depindea nu numai de forța materială și simbolică a părților respective, ci și de abilitatea lor de a mobiliza grupul stîrnind compătimirea sau indignarea. Sub amenințarea de a pierde și ceea ce constituia adesea întregul profit procurat de relație, adică pentru mulți stăpîni care, abia ceva mai bogați decît *khammes*-ii lor, ar fi avut interesul să-și cultive ei înșiși pămîntul, însuși statutul de stăpîn (sau de ne-*khammes*), stăpînul avea interesul să manifeste virtuțile rangului său, excluzînd din relația „economică" orice garanție în afară de fidelitatea cerută de onoare și tratîndu-l ca pe un asociat pe *khammes*-ul său care, la rîndul lui, nu cerea decît să intre, cu complicitatea întregului grup, în această ficțiune interesată, dar capabilă să-i furnizeze o reprezentare onorabilă a condiției sale. Dată fiind lipsa unei adevărate piețe a muncii și raritatea (deci scumpetea) banilor, stăpînul nu-și putea servi mai bine interesele decît țesînd de la o zi la alta, cu prețul unor griji și atenții necontenite, legături atît etice și afective, cît și „economice" care îl uneau durabil de *khammes*-ul său: adesea, el era acela care, pentru a și-l atașa, îl căsătorea pe *khammes*-ul său (sau pe fiul lui) și îl instala, împreună cu familia acestuia, în propria sa casă: copiii, crescuți în comunitate de bunuri (turmă, cîmpuri etc.) nu aflau adesea despre condiția lor decît foarte tîrziu. Nu rar se întîmpla ca unul dintre fiii *khammes*-ului să plece să lucreze în oraș ca muncitor salariat în același timp cu unul din fiii proprietarului, căruia îi aducea, ca și acesta, economiile sale. Pe scurt, stăpînul nu putea obține de la *khammes*-ul său un devotament durabil față de interesele sale decît în măsura în care îl asocia *complet* intereselor sale, într-atît încît să mascheze, negînd-o simbolic în toate comportamentele sale, disimetria relației care îl unea cu acesta: *khammes*-ul este cel căruia i se încredințează bunurile, casa, onoarea (așa cum amintește formula „contez pe tine, asociatule, eu mă voi asocia" pe care o folosește stăpînul atunci cînd pleacă să lucreze în oraș sau în

obiect legitim de comparație sînt sistemele considerate ca atare, ceea ce interzice orice altă evaluare decît cea implicată *în fapt* în logica imanentă a evoluției.

[15] Moses L. Finley arată că datoria care era uneori rezervată pentru a crea o situație de servitute putea servi și la crearea relațiilor de solidaritate între egali (M.-L. Finley, *La servitude pour dettes*, „Revue d'histoire du droit français et étranger", seria a 4-a, XLIII, 1965, aprilie-iunie, nr. 2, pp. 159-184).

Franța); el este cel care „tratează pămîntul ca un proprietar" pentru că nimic din conduita stăpînului său nu îi interzice să își recunoască drepturi asupra pămîntului pe care îl lucrează, și nu rareori auzim un *khammes* permițîndu-și să se plîngă, mult timp după ce și-a părăsit „stăpînul", de sudoarea pe care a vărsat-o pentru a culege fructe sau cultiva pămîntul. Și după cum nu se simte niciodată complet eliberat de obligațiile sale față de fostul stăpîn, la fel îi poate reproșa acestuia, conform a ceea ce el numește „virare", „lașitatea" ce constă în a-l abandona pe cel pe care l-ai „adoptat".

Formele blînde și larvare ale violenței au cu atît mai multe șanse să se impună ca singurul mod de exercitare a dominației și a exploatării cu cît exploatarea directă și brutală este mai dificilă și mai condamnată. Ar fi la fel de fals să identificăm această economie dublă în esență cu adevărul său „obiectiv", văzînd în întrajutorare o corvoadă, în *khammes* un fel de sclav și așa mai departe. Capitalul economic nu acționează decît sub forma eufemizată a capitalului simbolic. Această reconversie a capitalului care este condiția eficacității sale nu are nimic automat: ea necesită, în afară de o perfectă cunoaștere a logicii economiei negării, îngrijiri necontenite și o întreagă *muncă*, indispensabilă pentru a stabili și întreține relațiile, și, de asemenea, *investiții* importante, atît materiale cît și simbolice – fie că este vorba de asistență politică împotriva agresiunilor, furturilor, ofenselor sau injuriilor, fie de asistență economică, adesea foarte costisitoare, îndeosebi în caz de sărăcie; și, de asemenea, dispoziția (sinceră) de a oferi asemenea lucruri care sînt mai personale, deci mai prețioase decît bunurile sau banii, pentru că, după cum se spune, ele nu pot fi „nici date, nici luate cu împrumut", ca *timpul*[16] – cel pe care trebuie să-l consacre pentru a face asemenea lucruri „care nu se uită" pentru că sînt făcute cum trebuie, cînd trebuie, „atenții", „gesturi", „amabilități". Dacă autoritatea este percepută întotdeauna ca o proprie-

[16] Celui căruia „nu știe să consacre altuia timpul pe care i-l datorează" i se fac reproșuri: „Abia ai sosit și iată că pleci deja". „Ne părăsești? Abia ne-am așezat... N-am stat deloc de vorbă."

tate a persoanei este pentru că violența blîndă cere de la cel care o exercită *să plătească cu persoana* sa.[17]

Dominația blîndă este foarte costisitoare pentru cel care o exercită. Și mai întîi din punct de vedere economic. Deoarece acțiunea lor se adaugă la obstacolele obiective legate de puținătatea mijloacelor de producție și de lipsa unor instituții „economice", mecanismele sociale care, impunînd refularea interesului economic, tind să facă din acumularea de capital simbolic singura formă de acumulare recunoscută, erau fără îndoială suficiente ca să frîneze și chiar să interzică concentrarea capitalului material.[18] Cei mai avuți trebuiau să țină cont de judecata colectivă, pentru că de la ea dețineau autoritatea și îndeosebi puterea lor de a mobiliza grupul în favoarea sau împotriva unor indivizi sau grupuri; ei trebuiau, de asemenea, să țină cont de morala oficială care le impunea nu numai cele mai importante participări la schimburile ceremoniale, dar și cele mai grele contribuții la întreținerea săracilor, la cazarea străinilor sau la organizarea sărbătorilor. Sarcini precum cea a *t'amen*-ului, „responsabil" sau „garant" care reprezenta grupul său la reuniunile adunării bărbaților și în toate împrejurările solemne (primind, de exemplu, rolul cuvenit grupului său cu ocazia sacrificiului colectiv) nu prea erau disputate și nici invidiate, și nu rareori personajele cele mai influente și cele mai importante din grupul lor refuză această funcție sau cer în scurt timp să fie înlocuiți: sarcinile de reprezentare și de mediere care îi reveneau *t'amen*-ului necesitau într-adevăr mult timp și trudă. Cei pe care grupul îi creditează cu numele de „înțelepți" sau de „mari" și care, chiar în lipsa oricărui mandat oficial, sînt învestiți cu un fel de delegare tacită a autorității grupului, *trebuie* (cum se spune pentru a exprima obligația față de tine însuți pe care o implică o idee înaltă despre sine) să recheme continuu grupul la valorile pe care le recunoaște oficial, atît prin conduita lor exemplară cît și prin

[17] *Fides,* după cum amintește Benveniste, nu este „încredere", ci „calitatea proprie a unei ființe care o face să fie de încredere și care se exercită sub formă de autoritate protectoare asupra celui care se încrede în el" (E. Benveniste, *op. cit.*, t.I, p. 117 sq.).

[18] Și era desigur excepțional ca adunarea să fie obligată să intervină în mod expres, ca în cazul relatat de Maunier, pentru a soma pe cineva „să înceteze să se mai îmbogățească" (R. Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930, p. 68).

intervențiile lor exprese: ei sînt aceia care, atunci cînd două femei din grupul lor se ceartă, trebuie să le despartă, ba chiar să le pedepsească (dacă era vorba de văduve sau dacă bărbații de care depindeau acestea erau lipsiți de autoritate) sau să le aplice o amendă; care, în caz de conflict grav între membrii clanului lor, trebuie să-i cheme și pe unii și pe ceilalți la înțelepciune, ceea ce nu se întîmpla niciodată fără dificultate și uneori fără pericol; care, în toate situațiile de natură să atragă după ele un conflict între clanuri (în caz de crimă, de exemplu), se reunesc în adunare, împreună cu ascetul, pentru a-i reconcilia pe antagoniști; în sfîrșit, lor le revenea sarcina de a proteja interesele săracilor și ale clienților, de a le face daruri cu ocazia colectelor tradiționale, de a le trimite hrană de sărbători, de a le ajuta pe văduve, de a asigura căsătoria orfanilor etc.

Pe scurt, nefiind asigurată de o delegație oficial declarată și instituțional garantată, autoritatea personală nu se poate perpetua în mod durabil decît prin intermediul unor acțiuni care o reafirmă în mod practic prin conformitatea lor cu valorile pe care le recunoaște grupul[19]: cei „mari" pot mai puțin ca oricine să-și permită libertăți față de normele oficiale și trebuie să plătească surplusul lor de valoare cu un surplus de conformitate față de valorile grupului. Atîta timp cît nu este constituit sistemul de mecanisme care asigură, prin propria lor mișcare, reproducerea ordinii stabilite, dominanților nu le este suficient *să lase să meargă sistemul* pe care îl domină pentru a exercita durabil dominația; ei trebuie să lucreze zilnic și personal pentru a produce și a reproduce condițiile întotdeauna nesigure ale

[19] Asceții sînt într-o situație diferită, deoarece dispun de o delegare instituțională ca membri ai unui corp respectat de „funcționari ai culturii" și se mențin într-un statut separat – îndeosebi printr-o endogamie destul de riguroasă și printr-un întreg ansamblu de tradiții proprii, ca recluziunea soțiilor lor. Este adevărat că cei despre care se spune că, „asemănători cu torentul, ei se măresc pe timp de furtună", nu pot, așa cum sugerează zicala, să profite de funcția lor cvasiinstituționalizată de *mediatori* decît dacă găsesc în cunoașterea tradițiilor și a persoanelor mijlocul de a exercita o autoritate simbolică care nu există decît în delegarea directă a grupului: asceții nu sînt cel mai adesea decît alibiul obiectiv, „poarta", cum se spune, care le permite grupurilor aflate în conflict să se pună de acord fără a-și pierde prestigiul.

dominației. Neputîndu-se mulțumi cu însușirea profiturilor unei mașinării sociale incapabile încă să găsească în ea însăși puterea de a se perpetua, ei sînt condamnați la *formele elementare de dominație*, adică la dominația directă a unei persoane asupra altei persoane, a cărei limită este aproprierea personală, adică sclavia; ei nu-și pot însuși munca, serviciile, bunurile, omagiile, respectul celorlalți fără a și le „cîștiga" personal, fără a și le „atașa", pe scurt fără a crea o legătură personală, de la persoană la persoană. Operație fundamentală a alchimiei sociale, a cărei paradigmă este schimbul de daruri, transformarea unui fel oarecare de capital în capital simbolic, posesiune legitimă întemeiată în natura posesorului său, presupune întotdeauna o formă de muncă, o cheltuială vizibilă (fără a fi neapărat ostentativă) de timp, de bani și de energie, o *redistribuire* care este necesară pentru a asigura recunoașterea distribuirii, sub forma recunoașterii acordate de cel care primește celui care, mai bine plasat în distribuire, este în măsură să determine recunoașterea datoriei care este și recunoașterea valorii.

Vedem că, sfidînd uzitările simpliste ale distincției dintre infrastructură și superstructură[20], mecanismele sociale care asigură reproducerea habitusurilor conforme fac parte integrantă, și aici ca și în alte locuri, din condițiile de reproducere a ordinii sociale și a aparatului de producție însuși, care nu ar putea funcționa fără dispozițiile pe care le inculcă și le întărește continuu și care fac *de neconceput* practici pe care economia deziluzionată a „interesului pur" le va face să apară drept legitime sau chiar ca înțelegîndu-se de la sine. Dar ponderea deosebit de mare care revine habitusurilor și strategiilor lor în instaurarea și perpetuarea unor relații durabile de dominație este încă un efect al *structurii cîmpului*: neoferind condițiile instituționale de

[20] Gîndirea în termeni de „instanțe" își datorează succesul social aproape inevitabil faptului că, așa cum ar arăta analiza cea mai elementară a uzanțelor, ea permite să se mobilizeze în scopuri de clasificare și aparent explicative toată simbolistica liniștitoare a *arhitecturii, structură* bineînțeles, deci *infrastructură* și *suprastructură*, dar și *fond, fundație, fundament, bază*, fără a uita inimitabilele *paliere* (în profunzime) ale lui Gurvitch.

acumulare de capital economic sau de capital cultural (pe care-l descurajează în mod expres chiar printr-o cenzurare care impune recurgerea la forme eufemizate de putere și de violență), această ordine economică face ca strategiile orientate spre acumularea de capital simbolic care se observă în toate formațiunile sociale să fie în acest caz cele mai *raționale*, deoarece sînt cele mai eficace în limitele constrîngerilor inerente universului. În gradul de obiectivare a capitalului rezidă temelia tuturor diferențelor pertinente dintre modurile de dominație: universurile sociale în care relațiile de dominație se fac, se desfac și se refac în și prin interacțiunea dintre persoane se opun formațiunilor sociale în care, mediatizate prin mecanisme obiective și instituționalizate ca „piața autoreglată" (*self-regulated market*) în sensul lui Karl Polanyi, sistemul de învățămînt sau aparatul juridic, ele au opacitatea și permanența lucrurilor și scapă conștientizărilor și puterii individuale.

Opoziția dintre universuri de relații sociale, care, neavînd în ele însele principiul reproducerii lor, nu pot subzista decît cu prețul unei adevărate creații continuate, și o lume socială care, acaparată de propria sa *vis insita*, îi scutește pe agenți de această muncă necontenită și nedefinită de instaurare sau de restaurare, își găsește expresia directă în istoria sau în preistoria gîndirii sociale. „Pentru Hobbes, scrie Durkheim, un act de voință dă naștere ordinii sociale și un act de voință veșnic reînnoit este suportul acesteia".[21] Și totul ne permite să presupunem că ruptura de această viziune artificialistă, care este condiția perceperii științifice, nu putea fi operată înainte de a constitui, în realitate, mecanismele obiective precum *self-regulated market* care, așa cum remarcă Polanyi, era făcută într-adevăr pentru a impune credința în determinism.[22]

Obiectivarea în instituții garantează permanența și cumulativitatea celor dobîndite, atît materiale, cît și simbolice, care pot subzista fără ca agenții să trebuiască să le recreeze continuu și integral printr-o acțiune expresă; dar, datorită faptului că profiturile asigurate de aceste instituții sînt obiectul unei aproprieri diferențiale, ea tinde să asigure, de asemenea, inseparabil, reproducerea structurii distribuirii capitalului care, sub diferitele sale specii, este condiția acestei aproprieri și, totodată, reproducerea structurii raporturilor de dominație și de dependență.

Paradoxal, existența cîmpurilor relativ autonome, care funcționează potrivit mecanismelor riguroase și capabile să-și impună necesitatea agenților, face ca deținătorii mijloacelor de stăpînire a acestor mecanisme și de însușire a profiturilor materiale sau simbolice produse de funcționarea lor să poată economisi strategiile orientate în mod expres și direct către dominarea persoanelor. Este vorba într-adevăr de o economie, pentru că strategiile care urmăresc să instaureze sau să mențină relații durabile de dependență de la persoană la persoană sînt, așa cum am văzut, extrem de costisitoare, ceea ce face ca mijlocul să elimine scopul și ca acțiunile necesare pentru asigurarea duratei puterii să contribuie la fragilitatea sa. Trebuie să se cheltuiască forță pentru a se produce drept, și se întîmplă ca o mare parte din forță să se ducă aici.[23]

[21] E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière et Cie, 1953, pp. 195-197. Este perfectă corespondența cu teoria carteziană a creației continue. Și cînd Leibniz, criticîndu-l pe acest Dumnezeu care este condamnat să miște lumea „așa cum dulgherul își mînuiește barda sau așa cum morarul își mișcă piatra de moară deviind apele sau îndreptîndu-le spre roată" (G.W. Leibniz, *De Ipsa Natura, Opuscula philosophica selecta*, Paris, Boivin, 1939, p. 92), opune lumii carteziene, incapabile să subziste fără o asistență de fiecare clipă, o lume fizică dotată cu *vis propria*, el anunță critica tuturor formelor de refuz de a recunoaște lumii sociale o „natură", adică o necesitate imanentă care nu-și va găsi expresia decît mult mai tîrziu (adică foarte precis în introducerea la *Principiile filosofiei dreptului* de Hegel).

[22] Existența unor mecanisme capabile să asigure reproducerea ordinii politice în afara oricărei intervenții exprese înclină la rîndul său să accepte o definiție restrînsă a politicii și a practicilor orientate spre achiziționarea sau păstrarea puterii care exclude tacit competiția pentru stăpînirea mecanismelor de reproducere. Astfel, atunci cînd își dă ca obiect principal – ca astăzi ceea ce se numește „știința politică" – sfera politicii legitime, știința socială preia în seama ei obiectul preconstruit pe care i-l impune realitatea.

[23] S-a arătat de nenumărate ori că logica ce face din redistribuirea bunurilor condiția perpetuării puterii tinde să frîneze sau să împiedice

Punctul de onoare este politică în stare pură. El invită la acumularea bogățiilor materiale care nu-și au justificarea în „ele însele", adică în funcția lor „economică" sau „tehnică" și care, la limită, pot fi total inutile, ca obiectele schimbate în multe economii arhaice, dar care au valoare ca *instrumente de demonstrație a puterii prin monstrație* – ceea ce Pascal numește „ceasul" –, drept capital simbolic menit să contribuie la propria sa reproducere, adică la reproducerea și legitimarea ierarhiilor în vigoare. Acumularea unor bogății materiale nu este, într-un asemenea context, decît un mijloc printre altele de a acumula putere simbolică sub formă de *putere de a face să fie recunoscută puterea*: cheltuiala pe care o putem numi demonstrativă, în opoziție cu „productivă" (ceea ce face să se spună despre ea că este „gratuită" sau „simbolică"), reprezintă, la fel ca orice altă cheltuială *vizibilă* a semnelor de bogăție recunoscute în formațiunea socială respectivă, un fel de autoafirmare legitimatoare prin care puterea se face cunoscută și recunoscută. Afirmîndu-se în mod vizibil, public, și făcîndu-se acceptată ca dotată cu dreptul la vizibilitate, în opoziție cu toate puterile oculte, ascunse, secrete, oficioase, rușinoase, de nemărturisit (ca cele ale magiei malefice), și prin urmare *cenzurate*, puterea își arogă această formă elementară de instituționalizare care este oficializarea. Dar numai deplina instituționalizare poate permite, dacă nu să economisească complet „ceasul", cel puțin să nu depindă complet de el pentru a obține credința și supunerea celorlalți și pentru a mobiliza forța lor de muncă sau forța lor de luptă; și totul ne permite să presupunem că, la fel ca în cazul feudalității, potrivit lui Georges Duby, acumularea de capital „economic" devine posibilă atunci cînd apare posibilitatea de a asigura reproducerea capitalului simbolic în mod durabil și la costul cel mai scăzut și de a continua războiul politic pentru rang, distincție, preeminență, prin alte mijloace, mai „economice". Relațiilor dintre agenții indisociabili de funcțiile pe care le îndeplinesc

acumularea primitivă a capitalului economic și apariția divizării în clase (cf. de exemplu, E. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Chicago U.P., 1959, p. 216).

și pe care nu le pot perpetua decît plătind neîncetat cu persoana lor, instituționalizarea le substituie relațiile stabilite și juridic garantate dintre pozițiile recunoscute, definite prin *rangul* lor într-un spațiu relativ autonom de poziții și existînd cu existența lor proprie, distinctă și independentă de ocupanții lor actuali și potențiali, ei înșiși definiți prin *titluri* care, ca și titlurile de noblețe, titlurile de proprietate sau titlurile didactice, îi *autorizează* să ocupe aceste poziții.[24] În opoziție cu autoritatea personală, care nu poate fi nici delegată, nici transmisă ereditar, titlul, ca *măsură a rangului sau a ordinii*, adică în calitate de instrument formal de evaluare a poziției agenților într-o *distribuire*, permite să se stabilească relații de echivalență (sau de comensurabilitate) aproape perfectă între agenți definiți ca pretendenți la aproprierea unei clase particulare de bunuri, proprietăți imobiliare, demnități, răspunderi, privilegii, și aceste bunuri, ele însele clasate, reglînd în mod durabil raporturile dintre acești agenți din punctul de vedere al ordinii lor legitime de acces la aceste bunuri și la grupurile definite de proprietatea exclusivă a acestor bunuri. Astfel, de exemplu, acordînd aceeași valoare tuturor deținătorilor aceluiași titlu și făcîndu-i prin aceasta substituibili, sistemul de învățămînt reduce la maximum obstacolele din calea circulației capitalului cultural care rezultă din faptul că este incorporat într-un individ singular (fără a distruge totuși profiturile asociate ideologiei carismatice a persoanei de neînlocuit)[25]; el permite să se raporteze ansamblul deți-

[24] O istorie socială a noțiunii de titlu, ale cărei cazuri particulare sînt titlul nobiliar sau titlul transmițătorilor valorilor culturale, ar trebui să arate condițiile sociale și efectele trecerii de la autoritatea personală (de exemplu, *gratia*, considerație, influență, a romanilor) la *titlu* sau, dacă vrem, de la onoare la *jus honorum*: astfel, la Roma, folosirea titlurilor (de exemplu, *eques romanus*) care defineau o *dignitas*, ca poziția oficial recunoscută în stat (în opoziție cu o simplă calitate personală) a fost supusă treptat – la fel ca și folosirea *insignia* – controalelor minuțioase ale uzanțelor sau ale dreptului (cf. Cl. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, I *Definitions juridiques et structures sociales*, Paris, 1966, pp. 236-241).

[25] Măsură a rangului care arată poziția unui agent în structura distribuției capitalului cultural, titlul didactic este perceput din punct de

nătorilor de titluri (și, de asemenea, în mod negativ, ansamblul acelora care sînt lipsiți de ele) la același etalon, instaurînd astfel *o piață unificată* a tuturor capacităților culturale și garantînd convertibilitatea în monedă a capitalului cultural dobîndit cu prețul unei cheltuieli determinate de timp și de muncă. Titlul cultural, ca și moneda, are o valoare convențională, formală, juridic garantată, deci eliberată de limitările locale (spre deosebire de capitalul cultural certificat în mod nondidactic) și de fluctuațiile temporale: capitalul cultural pe care-l garantează oarecum odată pentru totdeauna nu are nevoie să fie dovedit necontenit. Obiectivarea pe care o operează titlul și, mai general, toate formele de „puteri" (*credentials*), în sens de „dovadă scrisă de calificare care conferă credit sau autoritate", este inseparabilă de aceea pe care o garantează dreptul definind *poziții permanente* independente de indivizii biologici pe care îi reclamă și susceptibile de a fi ocupate de agenții biologic diferiți, dar interschimbabili sub raportul titlurilor pe care trebuie să le dețină. În consecință, relațiile de putere și de dependență nu se mai stabilesc direct între persoane; ele se instaurează, chiar în obiectivitate, între instituții, adică între titluri garantate din punct de vedere social și posturi social definite și, prin acestea, între mecanismele sociale care produc și garantează valoarea socială a titlurilor și a posturilor și distribuirea acestor atribute sociale între indivizi biologici.

Dreptul nu face decît să consacre simbolic, printr-o *înregistrare* care eternizează și universalizează, starea raportului de forțe dintre grupuri și clase pe care aceste mecanisme le produc și a căror funcționare o garantează practic. De exemplu, el înregistrează și legitimează distincția dintre funcție și persoană, dintre putere și deținătorul ei, în același timp cu relația care se stabilește la un moment dat între titluri și posturi (în funcție de acea *bargaining power* a vînzătorilor și a cumpărătorilor de forță de muncă calificată, adică garantată cultural) și care se materializează într-o distribuire determinată de profiturile materiale

vedere social ca garantînd posesia unei cantități determinate de capital cultural.

și simbolice atribuite deținătorilor (sau nedeținătorilor) de titluri. Astfel, el aduce contribuția propriei sale forțe, adică propriu simbolică, la acțiunea ansamblului mecanismelor care permit să se economisească reafirmarea continuă a raporturilor de forță prin folosirea declarată a forței.

Efectul de legitimare a ordinii stabilite nu revine, așa cum vedem, numai mecanismelor considerate în mod tradițional ca aparținînd ordinii ideologiei, ca dreptul. Sistemul de producere a bunurilor culturale sau sistemul de producere a producătorilor îndeplinesc, în plus, adică prin însăși logica funcționării lor, funcții ideologice datorită faptului că mecanismele prin care contribuie la reproducerea ordinii sociale și la permanența relațiilor de dominație rămîn ascunse. Așa cum s-a arătat în altă parte, sistemul de învățămînt contribuie la furnizarea către clasa dominantă a unei „teodicee a propriului său privilegiu" nu atît prin ideologiile pe care le produce sau pe care le inculcă, ci mai degrabă prin justificarea practică a ordinii stabilite pe care o procură ascunzînd sub relația evidentă, pe care o garantează, între titluri și posturi, relația pe care o *înregistrează în secret*, sub aparența egalității formale, între titlurile obținute și capitalul cultural moștenit, adică prin legitimarea pe care o aduce ca și prin transmiterea acestei forme de moștenire. Efectele ideologice cele mai sigure sînt acelea care, pentru a se exercita, nu au nevoie de cuvinte, ci de laxism și de o tăcere complice.[26]

[26] Putem spune în trecere că orice analiză a ideologiilor în sensul restrîns de legitimare care nu conține o analiză a mecanismelor instituționale corespunzătoare riscă să nu fie decît o contribuție suplimentară la eficacitatea acestor ideologii; acesta este cazul tuturor analizelor interne (semiologice) ale ideologiilor politice, didactice, religioase sau artistice care uită că funcția politică a acestor ideologii poate fi redusă, în anumite cazuri, la efectul de deplasare și de deviere, de disimulare și de legitimare, pe care îl produc reproducînd, în lipsă, prin omitere, în tăcerile lor voluntar sau involuntar complice, efectele mecanismelor obiective. Acesta este, de exemplu, cazul ideologiei carismatice (sau meritocratice), formă deosebită a darului „darului", care explică prin inegalitatea darurilor naturale șansele diferențiale de acces la titluri, întărind astfel efectul mecanismelor care ascund relația dintre titlurile obținute și capitalul cultural moștenit.

Dacă este adevărat că violența simbolică este forma blîndă și latentă pe care o ia violența atunci cînd violența fățișă este imposibilă, înțelegem că formele simbolice ale dominației s-au redus treptat, pe măsură ce se constituiau mecanismele obiective care, făcînd inutil efortul de eufemizare, tindeau să producă dispozițiile „deziluzionate" pe care le cerea dezvoltarea lor.[27] Înțelegem, de asemenea, că dezvoltarea forțelor de subversiune și de critică pe care formele cele mai brutale ale exploatării „economice" le-au suscitat și actualizarea efectelor ideologice și practice ale mecanismelor care asigură reproducerea raporturilor de dominație determină *o întoarcere* la moduri de acumulare bazate pe convertirea capitalului economic în capital simbolic, ca toate formele de redistribuire legitimatoare, publică (politică „socială") sau privată (finanțarea unor fundații „dezinteresate", donații către spitale, către instituții școlare și culturale etc.) prin care dominanții își asigură un capital de „credit" care pare a nu datora nimic exploatării[28] sau tezaurizarea unor

[27] În lupta ideologică dintre grupurile (clase de vîrstă sau clase sexuale, de exemplu) sau clasele sociale pentru definirea realității, violenței simbolice, ca violență necunoscută și recunoscută, deci legitimă, i se opune conștientizarea arbitrariului care îi deposedează pe dominanți de o parte din forța lor simbolică abolind necunoașterea.

[28] Nu sociologul, ci un grup de industriași americani au fabricat, pentru a da seamă de efectul „relațiilor publice", „teoria contului bancar" care „necesită constituirea depozitelor *regulate și frecvente* la Banca Opiniei Publice (*Bank of Public Good-Will*) astfel încît să poată scoate cecuri din acest cont atunci cînd este necesar" (citat de Dayton Mac Kean, *Party and Pressure Politics*, New York, Houghton Mifflin Company, 1944). Se va putea consulta de asemenea Richard W. Gable, *N.A.M.: Influential lobby or kiss of death?*, „The Journal of Politics", vol. 15, nr. 2, mai 1953, p. 262 (în legătură cu diferitele modalități de acțiune ale N.A.M., acțiune îndreptată asupra publicului larg, asupra educatorilor, a clericilor, a liderilor de cluburi feminine, a liderilor agricoli etc.) și H.A. Turner, *How pressure groups operate*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science", vol. 319, septembrie 1958, pp. 63-72 (în legătură cu modul în care organizația crește ea însăși în stima publicului și condiționează atitudinile astfel încît să creeze o asemenea stare în rîndul opiniei

bunuri de lux care atestă gustul și distincția posesorului lor. Negarea economiei și a interesului economic care se exercită, în societățile precapitaliste, mai întîi chiar pe terenul tranzacțiilor „economice", de unde a trebuit exclus pentru a constitui ca atare „economia", își găsește refugiul de predilecție în domeniul artei și al „culturii", loc al purului consum, de bani, bineînțeles, dar și de timp, insuliță de sacru care se opune ostentativ universului profan și cotidian al producției, azil al gratuității și al dezinteresului care propune, ca teologia în alte vremuri, o antropologie imaginară obținută prin negarea tuturor negațiilor pe care le operează în realitate „economia".

publice încît aceasta să primească favorabil programele dorite de grup).

Capitolul 9
Obiectivarea subiectivului

Ordinea stabilită și distribuirea capitalului care este fundamentul acesteia contribuie la propria lor perpetuare prin însăși existența lor, adică prin efectul simbolic pe care îl exercită imediat ce se afirmă public și oficial și imediat ce sînt, prin chiar aceasta, (ne)cunoscute și recunoscute. Prin urmare, știința socială nu poate „trata faptele sociale drept lucruri", potrivit principiului durkheimian, fără a lăsa să scape tot ceea ce datorează faptului că sînt obiecte de cunoaștere (chiar dacă ar fi vorba despre o necunoaștere) în însăși obiectivitatea existenței sociale. Și ea trebuie să reintroducă în definiția sa completă a obiectului reprezentările prime ale obiectului, pe care a trebuit mai întîi să le distrugă pentru a cuceri definiția „obiectivă". Pentru că indivizii sau grupurile sînt obiectiv definite nu numai prin ceea ce sînt, dar și prin ceea ce se spune că sînt, printr-o *ființă percepută* care, chiar dacă depinde strîns de ființa lor, nu este niciodată total reductibilă, ea trebuind să țină cont de cele două feluri de proprietate care le sînt atașate în mod obiectiv: pe de o parte, proprietăți materiale care, începînd cu corpul, pot fi numărate și măsurate ca orice lucru din lumea fizică, și, pe de altă parte, proprietăți simbolice, care nu sînt altceva decît proprietățile materiale apreciate și percepute în relațiile lor reciproce, adică drept proprietăți distinctive.[1]

[1] Se înțelege de la sine că această distincție indispensabilă are ceva fictiv: într-adevăr, știința nu poate cunoaște realitatea decît dacă realizează instrumente logice de clasare și efectuează la modul conștient și controlat echivalentul operațiilor de clasare ale practicii obișnuite. Fără îndoială, cei care fac din critica reprezentărilor individuale condiția accesului la o realitate „obiectivă" total inaccesibilă experienței comune („Noi credem, spune Durkheim, că este fecundă această idee care afirmă că viața socială trebuie să se explice nu prin concepția

O asemenea realitate *intrinsec dublă* necesită depășirea alternativei în care se lasă închisă știința socială, cea a fizicii sociale și a fenomenologiei sociale. *Fizica socială* care se împlinește adesea într-un economism obiectivist preferă să sesizeze o „realitate obiectivă" cu totul inaccesibilă experienței comune prin analizarea relațiilor statistice dintre distribuirile unor proprietăți materiale, expresii cuantificate ale repartizării capitalului (sub diferitele sale specii) între indivizii care concurează pentru apropierea sa. Cît despre *fenomenologia socială* care înregistrează și descifrează semnificațiile pe care agenții le produc ca atare printr-o percepție diferențială *a acelorași proprietăți*, constituite astfel în semne distinctive, ea își poate găsi împlinirea și limita într-un fel de *marginalism social*: ordinea socială este astfel redusă la un clasament colectiv obținut prin adiționarea judecăților clasante și clasate prin care agenții clasează și se clasează sau, dacă preferați, prin agregarea reprezentărilor (mentale) pe care și le fac unii despre reprezentările (teatrale) care le sînt date de către ceilalți și a reprezentărilor (mentale) pe care și le fac aceștia despre ei.

Opoziția dintre o mecanică a raporturilor de forță și o fenomenologie sau o cibernetică a raporturilor de sens nu este niciodată la fel de vizibilă și vizibil sterilă ca în teoria claselor sociale. Pe de o parte, definițiile strict obiectiviste care, ca și versantul economist al teoriei marxiste, caută principiul determinării claselor în proprietăți care nu datorează nimic percepției sau acțiunii agenților (fără a mai vorbi de cele care identifică clasele cu populații numărabile și separate prin frontiere înscrise în real)[2]; pe de altă

acelora care participă la ea, ci prin cauze profunde care scapă conștiinței") pot admite, ca și Durkheim, că această „realitate" nu poate fi cunoscută decît prin utilizarea instrumentelor logice. Este adevărat că nu ar putea fi negată afinitatea deosebită care unește fizicalismul cu înclinația pozitivistă de a vedea clasamentele fie ca pe niște decupaje arbitrare și „operatorii" (precum categoriile de vîrstă sau tranșele de venituri), fie ca pe o simplă înregistrare a unor fracturi „obiective" sesizate sub forma unor discontinuități în distribuirile sau inflexiunile curbelor.

[2] Dacă lăsăm la o parte întrebările existențiale care îi obsedează pe adolescenții burghezi (Sînt un mare sau mic burghez? Unde se termină

parte, definițiile subiectiviste sau nominaliste, fie că este vorba de teoria weberiană a „grupei de statut" care privilegiază proprietățile simbolice constitutive ale stilului de viață sau de analizele empirice care urmăresc să stabilească dacă și cum există clasele în reprezentarea agenților sau a tuturor formelor de marginalism social, făcînd din accesele de autoritate și de supunere principiul structurilor de dominație și de dependență, concep lumea socială, precum filosofiile idealiste, „ca reprezentare și voință", apropiindu-se prin aceasta de *spontaneismul politic* ce identifică clasa socială (și îndeosebi proletariatul) cu un fel de ivire pură.[3]

Concepția obiectivistă nu poate cuceri adevărul „obiectiv" al raporturilor dintre clase ca raporturi de forță decît cu condiția de a distruge tot ce este de natură să confere dominației aparențele legitimității; dar ea neglijează obiectivitatea omițînd să înscrie în teoria claselor sociale adevărul prim împotriva căruia s-a constituit, și îndeosebi vălul de raporturi simbolice fără de care raporturile de clasă nu ar putea să se realizeze, în multe cazuri, în adevărul lor „obiectiv" de raporturi de exploatare.

mica burghezie și unde începe cea mare?) și întrebările strategice ale acelora care înțeleg să numere (sau să prevadă) prietenii și adversarii, „să se numere" sau „să se catalogheze" (o bună traducere, la urma urmei, a *kathègoresthai*), problema limitelor „reale" dintre grupuri este aproape întotdeauna, în practica socială, o problemă de politică administrativă: administrația știe (mai bine decît sociologii) că apartenența la clase, chiar dacă ar fi vorba de categoriile statistice cele mai formale, precum clasele de vîrstă, este însoțită de „avantaje" sau de obligații, cum sînt dreptul la pensionare sau obligația serviciului militar; și că, în consecință, frontierele dintre grupurile astfel delimitate sînt mize ale unor lupte (de exemplu, lupta pentru pensionarea la șaizeci de ani sau pentru asimilarea unei categorii de auxiliari la clasa titularilor) și că toate clasificările care stabilesc aceste frontiere reprezintă instrumente de putere.

[3] Trebuie să le acordăm un loc aparte acelora care, situîndu-se pentru necesitățile cauzei în punctul de vedere al fizicii sociale, se sprijină pe continuitatea obiectivă a majorității distribuirilor pentru a refuza claselor sociale orice altă realitate decît aceea a unor concepte euristice sau a unor categorii statistice arbitrar impuse de cercetător, singurul răspunzător, după ei, de discontinuitatea introdusă într-o realitate continuă.

Altfel spus, ea uită că necunoașterea adevărului despre raporturile de clasă face parte integrantă din adevărul acestor raporturi. Atunci cînd, fiind percepute în funcție de un sistem de scheme de percepție și de apreciere obiectiv acordat cu structurile obiective, ele sînt recunoscute ca legitime, diferențele arbitrare pe care le înregistrează distribuirile statistice de proprietăți devin semne de distincție (naturală) care funcționează ca un capital simbolic capabil să asigure o *rentă de distincție* cu atît mai mare cu cît ele sînt mai rare (sau, invers, mai puțin accesibile, „comune", divulgate, „vulgare"). Într-adevăr, ceea ce conferă valoare proprietăților capabile să funcționeze drept capital simbolic nu este, deși totul ne determină să credem contrariul, cutare sau cutare caracteristică intrinsecă a practicilor sau a bunurilor examinate, ci *valoarea* lor *marginală* care, fiind funcție a numărului lor, tinde în mod necesar să se reducă odată cu înmulțirea și cu divulgarea lor.[4] Produs al unei lupte în care fiecare agent este în același timp concurent nemilos și judecător suprem (deci, în termenii vechii alternative, deopotrivă *lupus* și *deus*), capitalul simbolic sau titlurile care îl garantează nu poate fi apărat, mai ales în caz de inflație, decît printr-o luptă permanentă pentru a se egala și a se identifica (realmente, prin căsătorie, de exemplu, sau prin toate formele de alianță publică și de agregație oficială, sau în mod simbolic) cu grupul imediat superior și a se distinge de grupul imediat inferior.

Lumea saloanelor și a snobismului, așa cum o descrie Proust, oferă o frumoasă ilustrare a acestor lupte prin care indivizii sau grupurile se străduiesc să modifice, spre avantajul lor, ordinea globală a preferințelor, rezultantă a ansamblului de judecăți care se confruntă și se cumulează continuu pe piața valorilor simbolice. Prestigiul unui salon (sau al unui club) depinde de rigoarea exclusivelor sale (nu poate fi admisă o persoană care se bucură de puțină considerație fără ca salonul să-și piardă din considerație) și de „calitatea" persoanelor primite, care se măsoară ea însăși după calitatea saloanelor care le primesc: creșterile și scăderile bursei valo-

[4] În legătură cu luptele pentru titlurile nobiliare sau de îndrumător spiritual, vezi P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, pp. 180-185.

rilor mondene pe care le înregistrează ecourile mondene se măsoară după aceste două criterii, adică după un ansamblu de nuanțe infime, care cer un ochi specializat. Într-un univers în care totul este clasat, deci clasant, de exemplu locurile în care trebuie să fii văzut, restaurantele șic, concursurile hipice, conferințele, expozițiile, monumentele și spectacolele pe care trebuie să le fi văzut, Veneția, Florența, Bayreuth, baletele rusești, în sfîrșit, locurile rezervate în care trebuie să fii admis, saloanele și cluburile șic, numai o stăpînire perfectă a clasamentelor (pe care arbitrii eleganței se grăbesc să le „declaseze" „demodîndu-le" imediat ce devin prea comune) permite să se obțină cel mai bun randament al investițiilor mondene și să se evite cel puțin identificarea cu grupurile slab cotate.[5]

Luptele care se desfășoară în cadrul unor spații atît de omogene, cel puțin pentru un observator străin, încît par să creeze diferența *ex nihilo*, aduc o dezmințire absolută filosofiei conservatoare a istoriei care, identificînd ordinea cu diferența, generatoare de energie (adică potrivit credo-ului liberal, de energie creatoare, de spirit întreprinzător etc.), denunță și neagă tot ceea ce amenință distincția ca *mutilare*, recădere în omogen, nediferențiat, indiferent. Această concepție „termodinamică" despre lume, care inspiră obsesia „nivelării", a distribuirii aleatorii, a distrugerii în „medie", în „masă", coexistă cu visul burgheziei fără proletariat, încarnat astăzi în teoria „îmburghezirii clasei muncitoare" sau a expansiunii claselor de mijloc pînă la limitele universului social, care se hrănește cu ideea că, atunci cînd diferența se diminuează, energia socială, adică, de

[5] Am putea, la fel de bine, lua ca exemplu orice subunivers al cîmpului de producție culturală, ca universul picturii, în care valoarea fiecărui artist se definește într-un joc asemănător de judecăți nedefinit reflectate: cunoașterea perfectă a „jocului" (care nu are „reguli" decît pentru cei care sînt excluși din el, și chiar prin aceasta), conduitele care trebuie adoptate față de critici, negustori, ceilalti pictori, cuvintele care trebuie spuse acestora, persoanele care trebuie frecventate sau evitate, locurile (expozițiile îndeosebi) în care trebuie să te afli sau de care trebuie să fugi, grupurile din ce în ce mai restrînse pe care trebuie să le străbați succesiv, face parte și aici din condițiile cele mai absolute de acumulare a *valorii fiduciare* care constituie notorietatea.

această dată, lupta de clasă, se reduce. De fapt, împotriva evidenței fizicaliste care vrea ca, în caz de distribuire continuă, diferența să fie cu atît mai mică cu cît proximitatea în distribuire este mai mare, diferențele percepute nu sînt diferențele obiective, iar *vecinătatea socială*, loc al *ultimei diferențe*, are toate șansele să fie și punctul de cea mai mare tensiune.

Distanța obiectivă minimă în spațiul social poate coincide cu distanța subiectivă maximă: aceasta, printre altele, din cauză că cel mai „vecin" este ceea ce amenință cel mai mult identitatea socială, adică diferența (și, de asemenea, din cauză că ajustarea speranțelor la șanse tinde să circumscrie pretențiile subiective la vecinătatea imediată). Ceea ce îi este propriu logicii simbolicului este faptul că transformă în diferențe absolute, de ordinul lui totul sau nimic, diferențele infinitezimale: de exemplu, efectul de *frontieră juridică* sau de *numerus clausus* (vizibil în special în concurs) *instituie între două indiscernabile* (moștenitorul legitim și bastardul, fiul cel mare și fiul cel mic, ultimul primit și primul acceptat etc.) o distincție absolută și durabilă, în locul unei continuități asociate cu fracturi diferite sub diferite raporturi. Lupta pentru diferența specifică, diferența ultimă, maschează proprietățile generice, genul comun, solidaritățile „obiective", clasa care nu există decît pentru privirea exterioară a observatorului străin și pe care munca de „politizare" vrea să o facă să apară în conștiința agenților, depășind efectele luptelor concurențiale: într-adevăr, pe lîngă faptul că ele urmăresc nu să abolească clasamentul sau să-i transforme principiile, ci să modifice poziția în clasament, și că implică din această cauză o recunoaștere tacită a clasamentului, luptele de concurență, care îi divizează pe cei apropiați, pe vecini, pe semeni, sînt antiteza perfectă și negarea cea mai eficace a luptei împotriva unei alte clase, în care se constituie clasa.

Dacă lupta simbolică tinde să se circumscrie vecinătății imediate și dacă nu poate opera niciodată decît revoluții parțiale, aceasta se explică prin faptul că își găsește limita, așa cum am văzut, în instituționalizarea indicilor de consacrare și a brevetelor de carismă cum sînt titlurile de noblețe sau titlurile spirituale, semne de respect obiectivate care presupun semnele de

respect, aparat care are ca efect nu numai manifestarea poziției sociale, ci și recunoașterea colectivă care i se acordă numai prin faptul că este autorizată să-și arate importanța. Această recunoaștere oficială implică dreptul și datoria („obrazul subțire cu cheltuială se ține") de a arăta oficial și public distincția vizibilă în semnele distinctive, oficial codificate și garantate (ca decorațiile), de a-și menține rangul dat, adoptînd practicile și atributele simbolice care îi sînt asociate. „Grupele de statut nu fac decît să dea strategiilor de distincție o formă instituționalizată, ba chiar codificată, controlînd strict cele două operații fundamentale ale logicii sociale, *unirea* și *separarea*, prin care poate surveni creșterea sau reducerea rarității, deci a valorii simbolice a grupului; și aceasta atît pe terenul propriu-zis simbolic, reglînd folosirea atributelor simbolice menite să facă diferențele și să manifeste rangurile, adică semnele distinctive ale bogăției simbolice, ca veșmintele sau locuința, ori emblemele recunoașterii sociale, ca toate atributele de autoritate legitimă, cît și în schimburile reale, care pot implica o formă de identificare sau, cel puțin, de recunoaștere reciprocă, căsătoria, schimbul de daruri sau de mese, sau simplul comerț. Strategiile instituționalizate de distincție prin care „grupele de statut" urmăresc să facă permanente și cvasinaturale, deci legitime, diferențele de fapt, dublînd în mod simbolic efectul de distincție care se asociază faptului de a ocupa o poziție privilegiată în structura socială, reprezintă conștiința de sine a clasei dominante.

Nu există un univers social în care fiecare agent să nu țină cont, în fiecare moment, de valoarea fiduciară care îi este acordată și care definește ce își poate el permite, adică, între altele, bunurile, ele însele ierarhizate, pe care și le poate însuși sau strategiile pe care le poate adopta și care, pentru a avea șanse să fie recunoscute, deci să fie eficace în mod simbolic, trebuie să se situeze la înălțimea corectă, nici prea sus, nici prea jos. Dar gradul în care sînt obiectivate diferențele în barierele statutare și sancționate de frontierele juridice care impun o limită reală aspirațiilor în loc de a fi marcate prin simple limite statistice se află la originea unor diferențe foarte importante în ceea ce privește principiile simbolice: totul pare să indice că locul acordat

strategiilor simbolice nu poate decît să crească, ca și șansele de eficacitate care le sînt obiectiv acordate, cînd se merge de la societăți în care limitele dintre grupuri iau forma unor frontiere juridice, și în care manifestările diferenței sînt guvernate de adevărate legi ce au ca scop reducerea cheltuielilor, la universuri sociale în care – ca în clasele de mijloc americane, pe care le descrie interacționismul – nedeterminarea obiectivă a valorii fiduciare autorizează și favorizează pretenția (adică decalajul dintre valoarea pe care subiectul și-o recunoaște și aceea care îi este oficial sau tacit recunoscută) și strategiile de bluf prin care urmărește să se realizeze.[6]

De fapt, instituționalizarea distincției, adică înscrierea ei în realitatea dură și durabilă a lucrurilor sau a instituțiilor, merge mînă în mînă cu *incorporarea* sa, care este calea cea mai sigură spre naturalizare: atunci cînd sînt admise și dobîndite ca înțelegîndu-se de la sine, încă din copilăria cea mai fragedă, dispozițiile distinctive au toate aparențele unei naturi în mod natural diferențiate, diferență care conține propria sa legitimare. Renta de distincție este astfel dublată prin faptul că ideea de distincție supremă (deci profitul maxim) este asociată cu ușurința și cu naturalul în producerea conduitelor distinse, cu alte cuvinte cu costul minim de producție. Astfel, odată cu distincția care se numește naturală, deși, așa cum o spune chiar cuvîntul, ea nu există decît în și prin relația distinctivă cu dispoziții mai „comune", adică statistic mai frecvente, teatralizarea legitimatoare care însoțește întotdeauna exercițiul puterii se extinde la toate practicile, și îndeosebi în ceea ce privește consumul, care nu au nevoie să fie inspirate de căutarea distincției pentru a fi distinctive. Chiar arta de a trăi a deținătorilor puterii contribuie

[6] Concepția despre lumea socială pe care o propune interacționismul corespunde unui univers social cu un grad foarte redus de instituționalizare a capitalului simbolic, acela al claselor urbane de mijloc, cu ierarhiile lor multiple, complexe (acesta este cazul titlurilor culturale „medii") și schimbătoare, a căror incertitudine obiectivă este dublată, pentru conștiința comună, de gradul redus de intercunoaștere și de lipsa corelativă a cunoașterii minime a caracteristicilor economice și sociale celor mai „obiective".

la puterea care o face posibilă datorită faptului că adevăratele sale condiții de posibilitate rămîn ignorate și că poate fi percepută nu numai ca manifestare legitimă a puterii, ci și ca fundament al legitimității sale. „Grupele de statut" bazate pe un „stil de viață" și pe o „stilizare a vieții" nu sînt, așa cum credea Max Weber, un fel de grup diferit al claselor, ci clasele dominante *negate* sau, dacă vreți, sublimate și, prin aceasta, legitimate.

Dacă trebuie să declarăm, împotriva obiectivismului mecanicist, că formele simbolice au o logică și o eficacitate proprii, care le conferă o autonomie relativă în raport cu condițiile obiective percepute în distribuiri, trebuie să amintim de asemenea, în pofida subiectivismului marginalist, că ordinea socială nu este alcătuită, precum rezultatul unui vot sau al unui preț de piață, prin simpla însumare mecanică a ordinilor individuale. În determinarea clasamentului colectiv și a ierarhiei valorilor fiduciare acordate indivizilor și grupurilor, nu toate judecățile au aceeași pondere, iar dominanții sînt în măsură să impună scala preferințelor cea mai favorabilă pentru produsele lor (în special pentru că dețin un cvasimonopol de fapt asupra instituțiilor care, ca și sistemul didactic, stabilesc și garantează oficial rangurile). În plus, reprezentarea pe care agenții și-o fac despre propria lor poziție și despre poziția celorlalți în spațiul social (de altfel, ca și reprezentarea pe care și-o dau, conștient sau inconștient, prin practicile sau proprietățile lor), este produsul unui sistem de scheme de percepție și de apreciere care este el însuși produsul incorporat al unei condiții (adică al unei poziții determinate în distribuirile proprietăților materiale și ale capitalului simbolic) și care se bazează nu numai pe indicii judecății colective, ci și pe indicatorii obiectivi ai poziției realmente ocupate în cadrul distribuirilor pe care această judecată colectivă le ia deja în considerare. Chiar în cazul limită al „lumii", loc prin excelență al jocurilor simbolice de bursă, valoarea indivizilor și a grupurilor nu depinde în mod exclusiv de strategiile mondene, așa cum sugerează Proust cînd scrie că „personalitatea noastră socială este o creație a gîndirii celorlalți".[7] Capitalul simbolic al

[7] M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard (Pléiade), t. I, p. 19 (Cf. și Goffmann: „Individul trebuie să se bazeze

celor care domină „lumea", Charlus, Bergotte, sau ducesa de Guermantes, presupune altceva decît disprețul sau refuzurile, răceala sau graba, semnele de recunoaștere și mărturiile de discreditare, manifestările de respect sau de dispreț, pe scurt, întregul joc al judecăților încrucișate. El este forma exaltată pe care o îmbracă realități la fel de plat obiective ca cele pe care le înregistrează fizica socială, castele sau pămînturi, titluri de proprietate, de noblețe sau de universalitate, atunci cînd sînt transfigurate de percepția magică, mistificată și complice, care definește ca pe ceva propriu snobismul (sau, la un alt nivel, pretențiile mic-burgheze).

Alternativa fizicii sociale și a fenomenologiei sociale nu poate fi depășită decît dacă ne situăm pe principiul relației dialectice care se stabilește între regularitățile universului material al proprietăților și schemele clasificatoare ale habitusului, acest produs al regularităților lumii sociale pentru care și prin care există o lume socială. În dialectica dintre condiția de clasă și „simțul de clasă", dintre condițiile „obiective", înregistrate în distribuiri, și dispozițiile structurante, ele însele structurate de aceste condiții, adică în conformitate cu distribuirile, se împlinește structura de ordine continuă a distribuirilor sub o formă transfigurată și de nerecunoscut în structura de ordine discontinuă a stilurilor de viață ierarhizate și în reprezentările și practicile de recunoaștere pe care le produce necunoașterea adevărului lor.[8] Expresii ale habitusului percepute potrivit categoriilor

pe ceilalți pentru a-și realiza imaginea despre sine însuși", E. Goffmann, *art. cit.*)

[8] Percepția individuală și colectivă, sau mai exact, percepția individuală orientată de reprezentările colective, tinde să genereze reprezentări contrastante, fiecare grup tinzînd să definească valorile cărora le asociază valoarea sa prin opoziție cu valorile celorlalte grupuri, superioare și mai ales inferioare, adică reputate ca atare: reprezentările (mentale) pe care diferitele grupuri și le fac despre reprezentările (teatrale) pe care le dau (intenționat sau nu) celelalte grupuri se prezintă observației ca sisteme de opoziții care reproduc, accentuîndu-le și simplificîndu-le (uneori pînă la caricatură), diferențele reale dintre stilurile de viață, și care contribuie în același timp la producerea diviziunilor și la legitimarea lor făcîndu-le să apară ca bazate pe natură.

habitusului, proprietățile simbolizează capacitatea diferențială de însușire, mai precis capitalul și puterea socială, și funcționează ca un capital simbolic, asigurînd un profit pozitiv sau negativ de distincție. Opoziția dintre logica materială a rarității și logica simbolică a distincției (care unifică folosirea saussuriană a cuvîntului valoare) constituie deopotrivă principiul opoziției dintre o dinamică socială, care nu cunoaște decît raporturi de forță, și o cibernetică socială, atentă numai la raporturile de sens, și principiul depășirii sale.

Luptele simbolice sînt întotdeauna mult mai eficace (deci realiste) decît crede economismul obiectivist și mult mai puțin eficace decît ar vrea purul marginalism social: relația dintre distribuiri și reprezentări este deopotrivă produsul și miza unei lupte permanente dintre cei care, din cauza poziției pe care o ocupă, au interesul să tulbure distribuirile modificînd clasificările în care se exprimă și se legitimează sau, dimpotrivă, să perpetueze necunoașterea, ca o cunoaștere alienată care, aplicînd lumii categorii impuse de lume, percepe lumea socială ca lume naturală. Cunoașterea, care, ignorînd că produce ceea ce cunoaște, nu vrea să știe decît ceea ce face farmecul cel mai intrinsec al obiectului său, carisma sa, nu este decît produsul nenumăratelor operații de creditare prin care agenții acordă obiectelor puterile de care acestea ascultă. Eficacitatea specifică a acțiunii subversive constă în puterea de a modifica prin conștientizare categoriile de gîndire care contribuie la orientarea practicilor individuale și colective și îndeosebi a categoriilor de percepție și de apreciere a distribuirilor.

Capitalul simbolic n-ar fi decît un alt mod de a desemna ceea ce Max Weber a numit carismă dacă, prizonier al logicii tipologiilor realiste, cel care fără îndoială a înțeles cel mai bine că sociologia religiei era un capitol, și nu cel mai neînsemnat, al sociologiei puterii, nu ar fi făcut din carismă o formă particulară de putere în loc să vadă în ea o dimensiune a oricărei puteri, adică un alt nume pentru legitimitate, produs al recunoașterii, al necunoașterii, al credinței „în virtutea căreia persoanele care exercită autoritate sînt dotate cu prestigiu". Snobismul sau pretenția sînt dispoziții de fanatici, bîntuiți continuu de teama lipsei, a nepotrivirii de ton sau a păcatului împotriva gustului, și inevitabil dominați de puterile transcendente cărora li se abandonează prin simplul fapt de a le recunoaște, artă, cultură, literatură, croitorie de lux sau alte fetișuri și de către depozitarii acestor puteri, arbitri arbitrari ai eleganțelor, croitori, pictori, scriitori sau critici, simple creații ale credinței sociale care exercită o putere reală asupra credincioșilor, fie că este vorba de a consacra obiectele materiale transferînd asupra lor sacrul colectiv sau de puterea de a transforma reprezentările acelora care le conferă puterea lor.

Fiecare din stările lumii sociale nu reprezintă altceva decît un echilibru provizoriu, un moment al dinamicii prin care se rupe și se restaurează necontenit ajustarea dintre distribuirile și clasificările incorporate sau instituționalizate. Lupta, care este chiar la originea distribuirilor, este inseparabil o luptă pentru însușirea bunurilor rare și o luptă pentru impunerea modului legitim de a percepe raportul de forțe manifestat de distribuiri, reprezentare care poate să contribuie, prin propria sa eficacitate, la perpetuarea sau la subminarea acestui raport de forță. Clasificările, și chiar noțiunea de clasă socială, nu ar fi o miză de luptă (de clasă) atît de decisivă dacă nu ar contribui la existența claselor sociale, adăugînd eficacității mecanismelor obiective care determină distribuirile și le asigură reproducerea consolidarea pe care le-o aduce spiritelor pe care le structurează. Obiectul științei este o realitate care înglobează toate luptele, individuale sau colective, ce urmăresc să conserve sau să transforme realitatea, și în special cele care au drept miză impunerea definiției legitime a realității și a căror eficacitate propriu-zis simbolică poate contribui la conservarea sau la subminarea ordinii stabilite, adică a realității.

Cartea 2

LOGICILE PRACTICE

Dintre toate transformările practicii științifice pe care le determină transformarea raportului sau, mai exact, obiectivarea acestui raport, cea mai clară este fără îndoială aceea care duce la ruptura față de juridismul declarat sau lantent și de limbajul regulii și al ritualului, care nu exprimă aproape nimic altceva decît limitele legate de poziția observatorului străin, și mai ales ignorarea acestor limite. De fapt, practicile obișnuite sînt cu atît mai reușite din punct de vedere social, deci mai inconștiente, cu cît condițiile de reproducere a dispozițiilor al căror produs îl reprezintă sînt mai apropiate de condițiile în care funcționează: ajustarea obiectivă a dispozițiilor și a structurilor asigură conformitatea cu cerințele și cu urgențele obiective care nu datorează nimic regulii și conformității conștiente cu regula, și o aparență de finalitate care nu implică, cîtuși de puțin, poziția conștientă a scopurilor obiectiv atinse. Astfel, paradoxal, știința socială nu vorbește, fără îndoială, niciodată într-atît limbajul regulii decît în chiar cazul în care el este total neadecvat, adică în analiza formațiunilor sociale unde, din cauza constanței de-a lungul timpului a condițiilor obiective, partea care îi revine regulii în determinarea reală a practicilor este deosebit de redusă, esențialul fiind încredințat automatismelor habitusului. Ceea ce tinde să dovedească faptul că, cel puțin în acest caz, discursul asupra obiectului exprimă mai puțin obiectul decît raportul cu obiectul.

Mișcarea care duce de la regulă la strategie este identică față de aceea care duce de la gîndirea „prelogică" sau „sălbatică" la corpul geometru, corp conductor traversat dintr-o parte în alta de necesitatea lumii sociale: aceea care înclină să se situeze la originea însăși a practicii pentru a o sesiza, cum spune

Marx, „ca activitate umană concretă, ca practică, în mod subiectiv". Putem înțelege că, în măsura în care depășește distanța distantă care instituie practica drept *obiect*, pus în fața observatorului ca un corp străin, acest mod de gîndire permite să se formeze *subiectul teoretic* al practicii celorlalți sau al practicii sale proprii, dar cu totul altfel decît cred apologeții „trăitului". Această *apropriere* presupune o întreagă muncă, necesară pentru a obiectiva mai întîi structurile obiective sau incorporate, pentru a depăși apoi distanța inerentă obiectivării, și pentru a deveni astfel subiectul a tot ceea ce este altul, în sine și în ceilalți. Înseamnă că munca științifică procură în acest caz o experiență stranie, apropiind străinul fără a-i îndepărta nimic din această calitate de străin, prin faptul de a autoriza familiaritatea cea mai familiară cu partea cea mai străină a străinului și de a constrînge în același timp la o distanță, care este condiția unei veritabile apropieri, cu cel mai străin din cel mai personal.

Etnologia încetează atunci să mai fie acest soi de artă pură, total eliberată, prin virtutea care distanțează exotismul, de toate bănuielile de vulgaritate legate de politică, pentru a deveni o formă deosebit de puternică a socio-analizei. Împingînd cît mai departe cu putință obiectivarea subiectivității și subiectivarea obiectivității, ea ne constrînge, de exemplu, să descoperim în această realizare hiperbolică a tuturor fantasmelor masculine pe care le propune lumea kabylă adevărul inconștientului colectiv care obsedează în aceeași măsură mințile antropologilor și ale cititorilor lor, cel puțin a celor de gen masculin. Fascinația complice sau dezgustată pe care o poate stîrni această descriere nu trebuie într-adevăr să ascundă faptul că aceleași discriminări care le destinează pe femei ocupațiilor continue, umile și invizibile sînt instituite, chiar sub ochii noștri (și în mod cu atît mai indiscutabil cu cît coborîm în ierarhia socială), atît în lucruri, cît și în minți, și că nu ne-ar fi greu să găsim în statutul acordat homosexualilor (și, mai general, poate intelectualilor) echivalentul imaginii pe care kabylii și-o fac despre „fiul văduvei" sau despre „băiatul fetelor", căruia i se încredințează cele mai feminine sarcini masculine.

Produs al diviziunii muncii sexuale așa cum este ea transfigurată într-o formă particulară de diviziune sexuală a muncii, *di-viziunea lumii* este cea mai bine întemeiată dintre iluziile colective și, prin aceasta, obiective: întemeiată pe diferențele biologice și îndeosebi pe acelea care afectează diviziunea muncii de procreare și de reproducere, ea este întemeiată, de asemenea, pe diferențele economice, și mai ales pe acelea care țin de opoziția dintre timpul de lucru și timpul de producție, și care se află la baza diviziunii muncii între sexe. Mai general, nu există ordine socială care să nu tindă spre exercitarea unei acțiuni simbolice orientate spre propria sa perpetuare, dotîndu-i în mod real pe agenți cu dispoziții și prin aceasta cu practici și proprietăți, începînd cu proprietățile vizibile ale corpului, pe care le recunosc principiile de di-viziune. Provenite din realitatea socială, aceste principii contribuie la realitatea însăși a ordinii sociale, realizîndu-se în corpuri, sub forma unor dispoziții care, produse de clasamente, dau aparența unui fundament obiectiv judecăților de clasificare, ca înclinația femeilor pentru sarcinile „umile și ușoare" sau gîndurile suple sau supuse, și care sînt încă valabile în toate practicile care urmăresc, ca magia și atîtea alte forme de revoltă mai eliberate în aparență, să realizeze intenția de a tulbura ordinea stabilită în practici sau în cuvinte ordonate potrivit principiilor provenite din această ordine.

Capitolul 1
Pămîntul și strategiile matrimoniale

Beneficiarul majoratului, întîiul fiu născut, aparține pămîntului. Acesta îl moștenește.

K. Marx,
Ebauche d'une critique de l'économie politique

Dacă majoritatea analiștilor au caracterizat sistemul succesoral béarnez prin „dreptul integral al primului născut", putînd favoriza atît fata cît și băiatul, este pentru că ochelarii culturii lor juridice îi condamnau să perceapă acordarea către femei nu numai a unei părți din moștenire, ci și a statutului de moștenitor ca trăsătură distinctivă a acestui sistem;[1] de fapt, această încălcare a principiului priorității masculine, instrument principal de apărare a intereselor descendenței, sau, ceea ce este același lucru, a patrimoniului, nu reprezenta decît un ultim recurs în apărarea descendenței și a patrimoniului.[2] Numai în caz de

[1] Acest text este o versiune profund remaniată a unui articol care a apărut pentru prima oară în „Annales", 4-5, iulie-octombrie 1972, pp. 1105-1125.

[2] Erorile inerente juridismului nu sînt niciodată atît de evidente ca în lucrările istoricilor dreptului și ai cutumei, pe care pregătirea lor și de asemenea natura documentelor pe care le utilizează (cum sînt actele notariale, combinarea precauțiilor juridice produse de notarii profesioniști, păstrători ai unei poziții savante, cu procedurile efectiv propuse de utilizatorii serviciilor lor) îi îndeamnă să canonizeze sub forma unor reguli strategiile succesorale și matrimoniale.

forță majoră, reprezentat de absența oricărui descendent masculin, necesitatea de a menține cu orice preț patrimoniul în descendență poate duce la soluția disperată care constă în încredințarea sarcinii de a asigura transmiterea patrimoniului unei femei, bază a continuității descendenței (se știe că statutul de moștenitor nu revine primului născut, ci primului băiat, chiar cînd acesta este ultimul copil prin naștere). Căsătoria fiecăruia dintre copiii săi, cel mai mare sau cel mai mic, băiat sau fată, pune oricărei familii o problemă deosebită, pe care aceasta nu o poate rezolva decît dacă se bucură de toate posibilitățile oferite de tradiția succesorală sau matrimonială pentru a asigura perpetuarea patrimoniului. Toate mijloacele sînt bune pentru a îndeplini această funcție supremă, și se întîmplă să se recurgă la strategii pe care taxinomiile juridismului antropologic ne-ar invita să le considerăm incompatibile, fie că este încălcat „principiul predominanței ascendenței", scump lui Fortes, pentru a încredința femeilor perpetuarea patrimoniului, fie că se tinde spre minimalizarea sau chiar anularea, fie chiar prin artificii juridice, a consecințelor nefaste ale concesiilor inevitabile față de regimul bilateral de succesiune, fie, mai general, că se face ca relațiile obiectiv înscrise în arborele genealogic să suporte toate manipulările necesare pentru a justifica *ex ante* sau *ex post* apropierile sau alianțele cele mai conforme cu interesul descendenței, adică cu salvgardarea sau creșterea capitalului său material sau simbolic. Dacă admitem că o căsătorie a fiecăruia dintre copii reprezintă pentru o familie echivalentul unei lovituri într-o partidă de cărți, vedem că valoarea acestei lovituri (măsurată potrivit criteriilor sistemului) depinde de calitatea jocului, în ambele sensuri, adică a distribuirii ca ansamblu de cărți primite, a cărei forță este definită de regulile jocului, și a modului, mai mult sau mai puțin abil, de a folosi

aceste cărţi. Cu alte cuvinte, dat fiind că strategiile matrimoniale urmăresc întotdeauna, cel puţin în familiile cele mai favorizate, să facă o „partidă bună" şi nu numai o căsătorie, adică să maximalizeze profiturile economice şi simbolice asociate cu instaurarea unei noi relaţii, ele sînt comandate în fiecare caz de valoarea patrimoniului material şi simbolic care poate fi angajat în tranzacţie şi de modul de transmitere care defineşte sistemele de interes proprii diferiţilor pretendenţi la proprietatea patrimoniului, atribuindu-le drepturi diferite asupra patrimoniului în funcţie de sexul lor şi de nivelul naşterii lor. Pe scurt, modul de succesiune specifică, în funcţie de sex şi de nivelul naşterii, şansele matrimoniale care sînt legate generic de descendenţii aceleiaşi familii în funcţie de poziţia ei socială, reperată în principal, dar nu exclusiv, în funcţie de valoarea economică a patrimoniului său.

Dacă ea are funcţia primă şi directă de a procura mijloacele de asigurare a reproducerii familiei, deci reproducerea forţei de muncă, strategia matrimonială trebuie să asigure şi păstrarea integrităţii patrimoniului, şi aceasta într-un univers economic dominat de puţinătatea banilor. Datorită faptului că partea de patrimoniu tradiţional moştenită şi compensaţia plătită în momentul căsătoriei alcătuiesc un tot, valoarea proprietăţii comandă suma *adot*-ului (de la *adoutà*, a face o donaţie, a înzestra), aceasta comandînd la rîndul său ambiţiile matrimoniale ale deţinătorului său la fel cum totalul *adot*-ului cerut de familia viitorului soţ depinde de importanţa bunurilor sale. Rezultă că, prin intermediul *adot*-ului, economia guvernează schimburile matrimoniale, căsătoriile tinzînd să se facă între familii de rang egal din punct de vedere economic.

Opoziţia care separă de masa ţăranilor o „aristocraţie" distinctă nu numai prin capitalul său material, ci şi prin capitalul

său social care se măsoară după valoarea ansamblului de rude, în cele două descendenţe şi pentru mai multe generaţii[3], prin stilul său de viaţă care trebuie să manifeste respect faţă de valorile de onoare şi prin consideraţia socială cu care este înconjurată, atrage după sine imposibilitatea (de drept) a anumitor căsătorii considerate drept mezalianţe. Statutul familiilor bogate nu este niciodată nici total dependent nici total independent de bazele lor economice şi, dacă examinarea interesului economic nu lipseşte niciodată din refuzul mezalianţei, o „casă mică" poate să-şi pună carnea la saramură pentru a căsători pe una din fiicele sale cu un „întîi născut bogat", în timp ce un prim-născut dintr-o „casă mare" poate respinge o partidă mai avantajoasă din punct de vedere economic pentru a se căsători potrivit rangului său. Dar marja de disparitate admisibilă rămîne totuşi restrînsă şi, dincolo de un anumit prag, diferenţele economice împiedică de fapt alianţele. Pe scurt, inegalităţile de bogăţie tind să determine puncte de segmentare deosebite în interiorul cîmpului partenerilor posibili pe care poziţia familiei în ierarhia socială îi atribuie în mod obiectiv fiecărui individ.

Discursul juridic, din care informatorii împrumută bucuroşi pentru a descrie norma ideală sau pentru a da seamă de un caz singular tratat şi reinterpretat de notar, reduce la reguli

[3] Datorită faptului că agenţii posedă o informaţie genealogică *totală* la scara ariei de căsătorie (ceea ce presupune o mobilizare şi o actualizare permanentă a competenţei), bluff-ul este aproape imposibil („Ba. este foarte mare, dar în familia sa, lîngă Au., este foarte mic"), orice individ putînd fi rechemat în orice moment la adevărul său obiectiv, adică la valoarea socială (după criteriile indigene) a ansamblului rudelor sale pe mai multe generaţii. Nu acelaşi lucru se întîmplă în cazul unei căsătorii îndepărtate: „Cel care se căsătoreşte departe, se spune, sau se înşeală, sau este înşelat (asupra valorii produsului)".

formale strategiile complexe şi subtile la care au recurs familiile, singurele competente (în ambele sensuri ale cuvîntului) în aceste domenii: fiecare mezin sau mezină are dreptul la o parte determinată din patrimoniu, *adot* care, pentru că este acordat în general în momentul căsătoriei, aproape întotdeauna în bani pentru a se evita fărîmiţarea proprietăţii, şi în mod excepţional sub forma unei parcele de pămînt (simplă garanţie simbolică susceptibilă întotdeauna să fie degajată prin intermediul plăţii unei sume fixate dinainte), este adesea identificat greşit cu o dotă, deşi nu este altceva decît contrapartida acordată mezinilor în schimbul renunţării lor la pămînt. Atunci cînd familia numără doar doi copii, partea mezinului este fixată la o treime din valoarea proprietăţii. În celelalte cazuri, un sfert din valoarea proprietăţii fiind exclus de la partaj şi rezervat fiului celui mai mare, mezinii primesc fiecare o parte egală din valoarea restului împărţită la numărul de copii (cel mare primind deci un sfert plus o parte[4]).

[4] Se proceda la o estimare a proprietăţii cît mai precisă cu putinţă, recurgîndu-se în caz de litigiu la experţi locali, aleşi de diferitele părţi. Se cădea de acord asupra preţului „zilei" de muncă (*journade*) la cîmp, la pădure sau în desişul de ferigi, luîndu-se ca bază de evaluare preţul de vînzare al unei proprietăţi din împrejurimi sau dintr-un sat vecin. Aceste calcule erau destul de exacte şi, din această cauză, acceptate de toţi. „De exemplu, pentru proprietatea Tr., estimarea a fost de 30 000 de franci (în jurul anului 1900). Erau tatăl, mama şi şase copii, un băiat şi cinci fete. Celui mai mare i se acordă un sfert, adică 7500 de franci. Rămîn 22 500 de franci de împărţit în şase părţi. Partea mezinelor este de 3750 de franci, care se poate converti în 3000 de franci plătiţi în bani şi 750 de franci plătiţi în lenjerie şi trusou, cearşafuri de pat, cîrpe, prosoape, cămăşi, plăpumi de puf, *lou cabinet* (şifonier), obiecte aduse întotdeauna de mireasă" (J.-P. A.).

De fapt, partajul nu constituie niciodată decît o soluţie disperată. Raritatea extremă a banilor lichizi (care se datora, cel puţin parţial, faptului că bogăţia şi statutul social se măsurau mai întîi după dimensiunea proprietăţii) face ca, în pofida posibilităţii oferite de cutumă de a eşalona plăţile pe mai mulţi ani şi uneori pînă la moartea părinţilor, vărsămîntul compensaţiei să se dovedească cîteodată imposibil: în acest caz, erai constrîns să ajungi la partaj, cu prilejul căsătoriei unuia dintre mezini sau la moartea părinţilor, pentru a plăti *adot*-urile sau pentru a le achita sub formă de terenuri, cu speranţa de a reface într-o zi unitatea patrimoniului, adunînd banii necesari răscumpărării pămînturilor vîndute.[5]

Deşi nu ne-am gîndit, în momentul anchetei, să procedăm la o interogare sistematică menită să determine frecvenţa partajelor în cursul unei perioade date, se pare că asemenea exemple sînt rare, ba chiar excepţionale şi, totodată, fidel păstrate de memoria colectivă. Astfel, se povesteşte că, în jurul anului 1830, proprietatea şi casa Bo. (casă mare cu două etaje, *a dus soulès*) au fost împărţite între moştenitorii care nu putuseră să se pună de acord prin bună-înţelegere: de atunci, proprietatea este în totalitate „întretăiată de şanţuri şi de garduri". „Ca urmare a partajelor, două sau trei familii locuiau uneori în aceeaşi casă, fiecare avîndu-şi colţul său şi partea sa de pămînt. Încăperea cu sobă îi revenea

[5] În aplicarea principiului potrivit căruia cele proprii aparţin mai puţin individului cît familiei, dreptul de a prelua bunurile unui copil defunct îi dădea oricărui membru al familiei posibilitatea de a reintra în posesia bunurilor care fuseseră înstrăinate. „Casa-mamă" (*la maysou mayrane*) păstra «drepturi de reîntoarcere» (*lous drets de retour*) asupra pămînturilor date ca zestre sau vîndute. Adică atunci cînd aceste pămînturi erau vîndute, se ştia că unele case aveau drepturi asupra lor, iar oamenii mergeau să le propună afacerea" (J.-P. A.)

întotdeauna în acest caz celui mai mare. Este cazul proprietăţior Hi., Qu., Di. Chez An., în care au existat parcele de pămînt care nu au fost recuperate niciodată. Unele au putut fi răscumpărate ulterior, dar nu toate. În cazul proprietăţii Qu., împărţită între trei copii, unul dintre mezini trebuia să facă înconjurul zonei pentru a-şi duce caii pe un cîmp îndepărtat care îi fusese atribuit" (P. L.).

Dar proprietatea familială ar fi fost foarte prost protejată dacă formula ce definea totalul *adot*-ului şi, prin aceasta, căsătoria, s-ar fi impus cu rigoarea unei reguli juridice şi dacă nu s-ar fi cunoscut alte mijloace pentru a îndepărta ameninţarea partajului, considerat unanim ca fiind o calamitate. De fapt, părinţii sînt cei care, aşa cum se spune, „îl fac pe cel mare", iar diferiţi informatori afirmă că într-o epocă mai veche tatăl era liber să hotărască după bunul său plac suma despăgubirii acordate mezinilor, proporţiile nefiind fixate prin nici o regulă; în orice caz, ştiind că în numeroase familii copiii, şi îndeosebi tînăra familie, erau complet deposedaţi, pînă la moartea „bătrînilor", de orice informaţie şi, cu atît mai mult, de orice control asupra finanţelor familiale (profiturile tuturor tranzacţiilor importante, precum vînzările de vite, fiind încredinţate bătrînei stăpîne a casei şi „strînse" în şifonier), ne putem îndoi de faptul că regulile juridice au fost vreodată aplicate literal, în afara cazurilor pe care dreptul şi notarii săi trebuie să le cunoască, adică a cazurilor patologice, sau a acelora pe care le produce prin anticipare pesimismul juridic şi care, prevăzute *întotdeauna* în contracte, sînt statistic excepţionale.[6] Într-adevăr, capul familiei are întotdeauna libertatea de a se juca cu „regulile" (începînd cu cele din Codul Civil) pentru a favoriza, în mod mai mult sau mai puţin vizibil, pe unul sau altul dintre copiii săi, prin donaţii în bani lichizi sau prin vînzări fictive. Nimic nu ar fi mai naiv decît să ne lăsăm înşelaţi de cuvîntul „partaj", care este folosit uneori pentru a desemna „aranjamentele" de familie menite, dimpotrivă, să evite partajarea proprietăţii ca „instituţie a moştenitorului", care se efectua cel mai adesea prin bună-înţelegere cu ocazia căsătoriei unuia dintre copii, cîteodată prin testament (mulţi au procedat aşa, în 1914, în momentul plecării la război): după o estimare a proprietăţii, capul familiei definea drepturile fiecăruia, cele ale moştenitorului, care putea să nu fie cel mai în vîrstă, şi cele ale mezinilor, care subscriau deseori de bunăvoie la dispoziţii mai avantajoase pentru moştenitor decît cele ale Codului sau chiar ale tradiţiei şi care, atunci cînd căsătoria lor prilejuia această procedură, primeau o despăgubire al cărei echivalent avea să fie plătit celorlalţi fie în momentul căsătoriei lor, fie la moartea părinţilor.

Capul familiei putea sacrifica interesului patrimoniului tradiţia care voia ca titlul de moştenitor să revină în mod normal primului-născut dintre băieţi: acesta era cazul atunci cînd cel mare era nedemn de rangul lui sau cînd exista un avantaj real pentru ca un alt copil să moştenească (de exemplu, în cazul în care un mezin putea favoriza cu uşurinţă prin căsătoria sa unirea a două proprietăţi vecine). Tatăl deţinea o autoritate morală atît de mare şi atît de complet aprobată de întregul grup încît moştenitorul, potrivit tradiţiei, nu putea decît să se supună unei decizii dictate de grija de a

[6] Totul ne face să credem că protecţiile nenumărate cu care contractele de căsătorie înconjoară *adot*-ul şi care urmăresc să asigure „inalienabilitatea, imprescriptibilitatea şi insesizabilitatea" (cauţiuni, „colocaţie" etc.) sînt produsul imaginaţiei juridice. Astfel, despărţirea soţilor, caz de dizolvare a uniunii cu referire la care contractele stipulează că atrage după sine restituirea dotei, este practic necunoscută de societatea ţărănească.

asigura continuitatea casei şi de a-i da cea mai bună direcţie posibilă. Cel mai mare îşi pierdea automat titlul dacă părăsea casa, moştenitorul fiind mereu, aşa cum vedem în mod clar astăzi, acela dintre copii care rămînea lîngă pămînt.

Dar ar însemna să ne lăsăm prinşi din nou în cursa juridismului dacă am înmulţi exemplele de încălcări anomice sau reglate ale pretinselor reguli succesorale: dacă nu este sigur că „excepţia confirmă regula", ea tinde în orice caz, ca atare, să acrediteze *existenţa* regulii. De fapt, toate mijloacele erau bune pentru a proteja integritatea patrimoniului şi pentru a îndepărta virtualităţile de divizare a proprietăţii şi a familiei a căror ameninţare era conţinută de fiecare căsătorie.

Principiile care, prin intermediul *adot*-ului, tind să excludă căsătoriile între familiile prea inegale, după un fel de calcul implicit de optimum care urmăreşte *maximalizarea profitului material şi simbolic* susceptibil de a fi procurat de tranzacţia matrimonială în limitele independenţei economice a familiei, se combină cu principiile care acordă supremaţia bărbaţilor şi primordialitatea celor mai vîrstnici pentru a defini strategiile matrimoniale. Prioritatea bărbaţilor asupra femeilor face ca, dacă drepturile de proprietate se pot transmite cîteodată prin intermediul femeilor şi dacă se poate identifica abstract familia („casa"), grup monopolist definit prin însuşirea unui ansamblu determinat de bunuri, cu ansamblul deţinătorilor de drepturi de proprietate asupra patrimoniului, independent de sexul lor, statutul de moştenitor să nu poată reveni unei femei, aşa cum am văzut, decît în ultimă instanţă, adică în lipsa oricărui descendent masculin, fetele fiind destinate statutului de mezine, indiferent de ordinea naşterii lor, prin existenţa unui singur băiat, chiar mai tînăr; ceea ce este de înţeles dacă avem în vedere faptul că statutul de „stăpîn al casei" (*capmaysoue*), depozitar şi garant al numelui, renumelui şi intereselor grupului, implică nu numai drepturi asupra proprietăţii, ci şi dreptul propriu-zis politic de a-şi exercita autoritatea în interiorul grupului şi mai ales de a reprezenta şi a angaja familia în relaţiile cu celelalte grupuri.[7] În logica sistemului, acest drept nu poate reveni decît unui bărbat, adică celui mai vîrstnic dintre rudele pe linie paternă, sau, în lipsă, soţului moştenitoarei, moştenitor pe linie feminină care, devenind mandatarul familiei, trebuie să sacrifice în anumite cazuri pînă şi numele familiei sale în interesul „casei" care şi l-a însuşit încredinţîndu-i proprietatea sa.[8]

[7] Şeful „casei" deţinea monopolul relaţiilor externe, şi îndeosebi al tranzacţiilor importante, cele care se încheiau la piaţă, şi era astfel investit cu autoritate asupra resurselor monetare ale familiei şi prin aceasta asupra întregii sale vieţi economice: fiind cel mai adesea închis în casă (ceea ce contribuia la reducerea şanselor sale de căsătorie), mezinul nu putea dobîndi vreo independenţă economică decît constituindu-şi (de exemplu, din resursele unei pensii de război) mici economii invidiate şi respectate.

[8] Pentru a ne convinge de autonomia *relativă* a drepturilor politice în raport cu drepturile de proprietate, este suficient să examinăm formele pe care le îmbracă gestionarea *adot*-ului. Deşi femeia rămînea teoretic proprietara *adot*-ului (obligaţia de a restitui echivalentul acestuia în cantitate şi în valoare putînd mereu să intre în vigoare), soţul deţinea dreptul de a se folosi de acesta şi, odată asigurată descendenţa, se putea servi de el pentru a-i dota pe mezini (limitele dreptului său de folosinţă fiind evident mai stricte cînd era vorba de bunuri imobiliare şi îndeosebi de pămînturi). Pe de altă parte, moştenitoarea avînd asupra bunurilor dotale aduse de soţul său drepturi identice cu cele ale unui bărbat asupra dotei soţiei sale, părinţii săi se bucurau de veniturile ce proveneau din bunurile aduse de ginerele lor şi le administrau atît timp cît erau în viaţă.

Al doilea principiu, primordialitatea celui mai mare asupra mezinilor, tinde să facă din patrimoniu adevăratul subiect al deciziilor economice şi politice ale familiei. Identificînd interesele capului de familie desemnat cu interesele patrimoniului, avem mai multe şanse să determinăm identificarea lui cu patrimoniul decît prin orice altă normă expresă şi explicită. A afirma indivizibilitatea puterii asupra pămîntului, atribuit celui mai mare, înseamnă a afirma indivizibilitatea pămîntului şi a-l determina pe cel mai mare să se facă apărătorul şi garantul său (Dovadă că „dreptul întîiului născut" nu este decît afirmarea transfigurată a drepturilor patrimoniului asupra celui mai mare, opoziţia dintre cei mai mari şi mezini nu este pertinentă decît în familiile dotate cu un patrimoniu şi îşi pierde orice semnificaţie la cei săraci, mici proprietari, muncitori agricoli sau servitori: „Nu există nici cel mare nici cel mic atunci cînd nu este nimic de mîncare"). Arbitrariul actului prin care este *instituit* ca moştenitor cel mai mare dintre copii, acordîndu-se o *distincţie socială* unei diferenţe biologice, marcate adesea de semne vizibile de aparenţă naturală, cum este statura, nu este perceput ca atare: aparent, natura, prin ordinea naşterii, îl desemnează, încă de la început, pe cel care aparţine pămîntului şi căruia pămîntul îi aparţine; iar diferenţa de instituire tinde, fără excepţie, să se preschimbe în distincţie naturală, din cauză că grupul are puterea de a-i destina diferenţei obiective, deci subiective, pe cei pe care îi supune unui tratament diferit, pe cel mare şi cel mic, ca în alte părţi pe bărbat şi femeie, sau pe nobil şi plebeu. Instituirea moştenitorului, care, ca orice act de instituire, aparţine logicii magiei, nu-şi găseşte deplina realizare decît prin virtutea *incorporării*: dacă, aşa cum spune Marx, patrimoniul îşi însuşeşte proprietarul, dacă pămîntul îl moşteneşte pe cel care îl moşteneşte, înseamnă că moştenitorul, cel mai vîrstnic,

este pămîntul (sau întreprinderea) făcut om, făcut corp, incarnat sub forma unei structuri generatoare de practici conforme cu imperativul fundamental al perpetuării integrităţii patrimoniului.

Privilegiul acordat celui mai vîrstnic, simplă retraducere genealogică a primordialităţii absolute conferite menţinerii integrităţii patrimoniului, şi întîietatea recunoscută membrilor masculini ai descendenţei concură la favorizarea unei stricte omogamii, care interzice bărbaţilor „căsătoriile de jos.în sus" pe care le-ar putea provoca încercarea de a maximaliza profitul material şi simbolic: întîiul născut nu poate contracta o căsătorie care să depăşească cu mult poziţia sa, nu numai de teama de a trebui să restituie într-o zi *adot*-ul, ci şi, mai ales, pentru că poziţia sa în structura relaţiilor de putere domestică ar fi ameninţată; el nu poate contracta o căsătorie inferioară rangului său de teamă că se va dezonora prin mezalianţă şi că se va pune în imposibilitatea de a-i dota pe mezini. Cît despre mezin, care, mai mult decît întîiul născut, trebuie să evite riscurile şi costurile materiale şi simbolice ale mezalianţei, el poate şi mai puţin, fără a se expune unei condiţii dominate şi umilitoare, să se abandoneze tentaţiei de a face o căsătorie prea evident mai presus de condiţia sa.[9]

În pofida muncii de inculcare exercitate de familie şi întărite continuu de întregul grup, care îi aminteşte copilului celui

[9] În măsura în care oferea familiilor ţărăneşti una din ocaziile cele mai importante de a realiza schimburi monetare şi în acelaşi timp schimburi simbolice menite să afirme poziţia familiilor aliate în ierarhia socială şi să reafirme totodată această ierarhie, căsătoria care putea determina creşterea, conservarea sau delapidarea capitalului material şi simbolic era fără îndoială la originea dinamicii şi a staticii întregii structuri sociale, aceasta evident în limitele permanenţei modului de producţie.

mai mare, mai ales al unei familii mari, privilegiile şi datoriile legate de rangul său, identificarea moştenitorului cu moştenirea nu se efectuează întotdeauna fără conflicte şi fără drame, şi nu exclude nici contradicţiile dintre dispoziţiile şi structurile care pot fi trăite ca nişte conflicte între datorie şi sentiment, şi nici şiretlicurile destinate să asigure satisfacerea intereselor individuale în limitele convenienţelor sociale. Astfel, părinţii, care, în alte cazuri, puteau profita ei înşişi de tradiţie pentru a-şi satisface înclinaţiile (permiţîndu-i de exemplu copilului lor favorit să-şi facă mici economii[10]), se simţeau obligaţi să interzică mezalianţele şi să impună, dispreţuind sentimentele, unirile cele mai potrivite pentru a păstra structura socială păstrînd poziţia familiei în această structură, pe scurt, să obţină de la copilul cel mai mare răscumpărarea privilegiului său prin subordonarea propriilor interese celor ale familiei: „Am văzut cum s-a renunţat la o căsătorie pentru 100 de franci. Fiul voia să se căsătorească. «Cum ai să-i plăteşti pe cei mai mici? Dacă vrei să te căsătoreşti (cu aia), pleacă!» La Tr., erau cinci fete mai mici; părinţii îi acordau un regim de favoare celui mai mare. Îi dădeau bucata cea mai frumoasă de carne sărată şi toate celelalte. Copilul cel mare este de obicei răsfăţat de mamă pînă vorbeşte de căsătorie... Pentru fetele mai mici, nici carne, nimic. Cînd a sosit momentul să-l căsătorească pe cel mare, trei fete mai mici erau deja căsătorite. Băiatul iubea o fată care nu avea

[10] Dintre subterfugiile folosite pentru a favoriza un copil, unul dintre cele mai curente constă în a-i acorda, cu mult înainte de căsătorie, două sau trei capete de vite care, date cu *gasalhes* (contract prin bună-înţelegere prin care i se încredinţează unui prieten sigur, după ce s-a estimat valoarea acestora, unul sau mai multe capete de animale, produsele fiind împărţite între contractanţi, la fel ca şi beneficiile şi pierderile în carne), aduceau profituri frumoase.

nici un ban. Tatăl i-a spus: «Vrei să te căsătoreşti? Am plătit (pentru) fetele mai mici, trebuie să aduci parale ca să plăteşti (pentru) celelalte două. Femeia nu este făcută ca să fie pusă pe raft (adică să fie expusă). Ea nu are nimic. Ce o să aducă ea?». Băiatul s-a căsătorit cu o fată E. şi a primit o zestre de 5000 de franci. Căsătoria n-a mers bine. El a început să bea şi a decăzut. A murit fără copii"[11]. Cei care voiau să se căsătorească împotriva voinţei părinţilor nu aveau altă cale decît să plece de acasă, cu riscul de a fi dezmoşteniţi spre folosul unui alt frate sau soră. Obligat să fie la înălţimea rangului său, copilul cel mai mare dintr-o casă mare putea recurge mai puţin decît oricare altul la această soluţie extremă: „Copilul cel mai mare din familia Ba. nu putea să plece. El fusese primul din cătun care purtase haină. Era un bărbat important, consilier municipal. Nu putea să plece. Şi apoi, era incapabil să plece în altă parte să-şi cîştige existenţa. Era prea «domnit» (*enmoussurit*, de la *moussu*, domn)". În plus, atît timp cît părinţii trăiau, drepturile moştenitorului asupra proprietăţii rămîneau virtuale, astfel încît el nu dispunea întotdeauna de mijloacele de a-şi menţine rangul şi avea mai puţină libertate decît fraţii lui mai mici sau cei mai mari de rang inferior: „«Ai să ai totul» (*qu'at aberas tout*), spuneau părinţii şi, pînă una alta, nu dădeau nimic". Această for-

[11] Urmarea poveştii nu este mai puţin elocventă: „Ca urmare a unor certuri, a trebuit să restituie întreaga zestre văduvei, care s-a întors acasă la ea. Puţin după căsătoria fiului celui mare, către 1910, una din fetele mai mici a fost căsătorită tot cu o zestre de 2000 de franci. La începutul războiului, ei au făcut-o să se întoarcă pe mezină care era căsătorită la S. (proprietate vecină) pentru a lua locul celui mai mare. Celelalte fete mai mici, care locuiau mai departe, au fost foarte nemulţumite de această alegere. Dar tatăl alesese o fată căsătorită cu un vecin pentru a-şi mări patrimoniul" (J.-P. A., 85 de ani în 1960).

mulă, pronunţată adesea ironic, pentru că apare ca un simbol al arbitrariului şi al tiraniei celor „bătrîni", duce la principiul tensiunilor generate de orice *mod de reproducere* care, ca şi acesta, te face să treci fără tranziţie de la clasa moştenitorilor lipsiţi de toate la cea a proprietarilor legitimi: este vorba într-adevăr să obţii de la moştenitori acceptarea servituţilor şi sacrificiilor unei stări de minoritate prelungită în numele unor gratificaţii îndepărtate legate de majorat. Iar autonomia parentală, care constituia instrumentul principal de perpetuare a familiei, se putea întoarce împotriva scopului său legitim şi îi putea destina celibatului, singurul mijloc de a te opune unei căsătorii refuzate, pe cei mai mari care nu puteau nici să se revolte împotriva autorităţii părinţilor, nici să renunţe la sentimentele lor.

Ceea ce nu obţii întotdeauna fără greutate de la moştenitor, privilegiat al sistemului, cum să obţii de la cei mai mici, pe care legea pămîntului îi sacrifică? Fără îndoială trebuie să ne păzim de a uita, aşa cum ne-ar tenta să o facem autonomizarea strategiilor matrimoniale, că strategiile de fecunditate pot contribui şi ele la rezolvarea dificultăţii, făcînd-o să dispară, atunci cînd succesiunea poate fi încredinţată, cu complicitatea întîmplării biologice care face ca primul născut să fie băiat, unui copil unic. De aici rezultă importanţa capitală a întîmplării biologice care face ca primul născut să fie băiat sau fată. În primul caz, numărul copiilor poate fi limitat aici, dar nu în celălalt. Dacă venirea pe lume a unei fete nu este niciodată primită cu entuziasm („Cînd se naşte o fată într-o casă, spune proverbul, cade o grindă principală"), este pentru că ea reprezintă în toate cazurile o carte proastă, deşi, circulînd de jos în sus, ea ignoră obstacolele sociale care i se impun băiatului şi poate, de fapt şi de drept, să se căsătorească mai presus de con-

diţia sa: moştenitoare, adică fiică unică (caz foarte rar, deoarece lumea speră întotdeauna să aibă un „moştenitor") sau soră mai mare a uneia sau a mai multor surori, ea nu poate asigura conservarea şi transmiterea patrimoniului decît expunîndu-şi familia, pentru că în caz de căsătorie cu un fiu mai mare, „casa" este oarecum anexată alteia, iar în caz de căsătorie cu un fiu mai mic, puterea domestică este încredinţată (cel puţin după moartea părinţilor) unui străin; mezină, ea nu poate fi decît căsătorită, deci înzestrată, pentru că nu se poate dori, ca pentru un băiat, nici să plece departe, nici să rămînă acasă, celibatară, din cauză că forţa de muncă pe care o poate furniza nu este pe măsura dificultăţii pe care o impune.[12]

Să analizăm acum cazul în care descendenţa cuprinde cel puţin un băiat, indiferent de rangul lui: moştenitorul poate fi copil unic sau nu, în ultimul caz el poate avea un frate (sau mai mulţi) ori o soră (sau mai multe) sau un frate şi o soră (sau mai mulţi fraţi şi/sau surori în proporţii variabile). Fiecare din aceste jocuri care oferă, în sine, şanse foarte inegale de reuşită unei strategii echivalente, permite diferite strategii, inegal uşoare şi inegal rentabile. Atunci cînd moştenitorul este fiu unic[13], strategia matrimonială nu are altă miză decît obţinerea, prin căsătoria cu o mezină bogată, a unui *adot* cît mai mare posibil, o intrare de bani fără contrapartidă, în cazul în care

---

[12] Se întîmpla în anumite familii mari, care dispuneau de mijloacele care le permiteau acest surplus de sarcină, ca una din fete să rămînă acasă. „La L. din D., Marie era fiica cea mare, ea s-ar fi putut căsători. Ea a devenit mezină şi, ca toate mezinele, bonă fără salariu toată viaţa ei. Au abrutizat-o. N-au făcut mare lucru pentru ca ea să se mărite. Astfel, zestrea le rămînea, totul le rămînea. Ea se ocupă de părinţii ei".

[13] Riscul de a vedea descendenţa dispărînd prin celibatul fiului celui mare este aproape egal cu zero în perioada organică a sistemului.

căutarea maximalizării profitului material sau simbolic care se poate aştepta de la căsătorie, fie prin strategii de bluff (întotdeauna dificile şi riscante într-un univers de intercunoaştere cvasiperfectă), nu şi-ar afla limita în riscurile economice şi politice pe care le conţine o căsătorie disproporţionată sau, cum se spune, de jos în sus. Riscul economic este reprezentat de restituirea zestrei (*tournadot*), care poate fi cerută în cazul în care soţul sau soţia a murit înainte de naşterea unui copil şi care face să apese temeri disproporţionate cu probabilitatea sa: „Să presupunem că un bărbat se căsătoreşte cu o fată dintr-o familie mare. Ea îi aduce o zestre de 20 000 de franci. Părinţii săi îi spun: «Iei 20 000 de franci, crezi că faci o treabă bună. De fapt, te plasezi în afară. Ai primit o zestre prin contract. Ai să cheltuieşti o parte din ea. O să ţi se întîmple un accident. Cum ai să înapoiezi banii dacă va trebui s-o faci? Nu vei putea»". În general, lumea evita să se atingă de *adot*.[14] Riscul pe care îl putem numi politic era, fără îndoială, mai direct luat în considerare în strategii pentru că el se referă la unul din principiile fundamentale ale tuturor practicilor: disimetria, pe care tradiţia culturală o stabileşte în favoarea bărbatului, şi care cere să te plasezi într-un punct de vedere masculin pentru a judeca o

[14] Plătit în mod normal tatălui sau mamei soţului şi, numai în mod excepţional, adică în cazul în care nu mai avea părinţi, însuşi moştenitorului, *adot*-ul trebuia să se integreze în patrimoniul familiei provenite din căsătorie; în caz de dizolvare a uniunii, sau de moarte a unuia dintre soţi, el trecea în mîinile copiilor, cînd existau, soţul supravieţuitor păstrînd uzufructul; sau, în caz contrar, el revenea familiei aceluia care îl adusese. Unele contracte de căsătorie prevedeau ca, în caz de despărţire, socrul să se mulţumească să plătească dobînzile la *adot*-ul adus de ginerele său, care poate spera să se întoarcă în casa sa după reconciliere.

căsătorie („de sus în jos" însemnînd întotdeauna implicit între un bărbat de rang superior şi o femeie de rang inferior), face ca, lăsînd la o parte obstacolele economice, nimic să nu se poată opune faptului ca o fiică mai mare dintr-o familie mică să se căsătorească cu un mezin dintr-o familie mare, în timp ce un fiu mai mare dintr-o familie mică nu poate lua în căsătorie o mezină dintr-o familie mare. Altfel spus, dintre toate căsătoriile pe care le impune necesitatea economică, singurele pe deplin recunoscute sînt uniunile în care disimetria pe care arbitrariul cultural o stabileşte în favoarea bărbatului este dublată de o disimetrie de acelaşi sens între situaţiile economice şi sociale ale soţilor. Cu cît suma *adot*-ului este mai ridicată, cu atît poziţia soţului accidental este mai consolidată. Deşi, aşa cum am văzut, puterea domestică este relativ independentă de puterea economică, suma *adot*-ului constituind unul din fundamentele distribuirii autorităţii în sînul familiei şi, în special, a forţelor respective ale soacrei şi ale nurorii în conflictul structural care le opune.

Despre o soacră autoritară obişnuia să se spună: „Nu vrea să abandoneze polonicul", simbol al autorităţii asupra gospodăriei. Mînuirea polonicului este apanajul stăpînei casei: în momentul în care familia se aşează la masă, în timp ce mîncarea fierbe, ea pune „supele" de pîine în supieră, toarnă în ea ciorba şi legumele; cînd toată lumea s-a aşezat, ea aduce supiera pe masă, face un tur cu polonicul pentru a înmuia supa, apoi întoarce polonicul spre capul familiei (strămoş, tată sau unchi) care se serveşte primul. În acest timp, nora este ocupată cu altceva. Pentru a-şi pune nora la punct, mama îi spune: „Nu-ţi dau încă polonicul".

Astfel, ca stăpînă a interiorului, mama, care în alte cazuri putea să se folosească de toate mijloacele care îi stăteau în

putere pentru a împiedica o căsătorie „de sus în jos", era prima care se opunea căsătoriei fiului ei cu o femeie de o condiție prea înaltă (relativ), conștientă că va supune mai ușor autorității sale o tînără de proveniență modestă decît una din acele tinere dintr-o familie bogată despre care se spune că „intră (ca) stăpîne ale casei (*daune*)" în noua lor familie (evocarea aportului inițial este argumentul ultim în crizele de putere casnică în care se denunță adevărul „economic", de obicei negat: „Cînd toți știm ce ai adus!"; dezechilibrul este uneori atît de mare încît numai la moartea soacrei se va putea spune despre tînăra noră: „Acum este *daune*"). Riscul de disimetrie nu este niciodată atît de mare ca în cazul în care moștenitorul ia în căsătorie o mezină dintr-o familie numeroasă: dată fiind echivalența aproximativă (pe care o mărturisește amfibologia cuvîntului *adot*) între *adot*-ul plătit la căsătorie și partea cuvenită din patrimoniu, deci, lucruri aproape egale, între patrimoniile care au șanse să se cupleze, *adot*-ul unei tinere provenite dintr-o familie bogată, dar numeroasă, poate să nu fie mai mare decît cel al unei mezine unice dintr-o familie medie. Echilibrul care se stabilește atunci în aparență între valoarea *adot*-ului adus și valoarea patrimoniului familiei poate ascunde o discordanță generatoare de conflicte, în măsura în care autoritatea și pretenția la autoritate depind atît de capitalul material și simbolic al familiei de origine, cît și de totalul zestrei. Astfel, apărîndu-și autoritatea, adică interesele de stăpînă a casei, cu o autoritate care depinde ea însăși de aportul ei inițial (ceea ce face ca toată istoria matrimonială a familiei să fie angajată în fiecare căsătorie), mama nu face decît să apere interesele familiei împotriva uzurpărilor externe. Într-adevăr, căsătoria „de jos în sus" amenință întîietatea pe care grupul o recunoaște membrilor săi mas-

culini, atît în viața socială cît și în ceea ce privește munca și treburile casnice.[15]

Căsătoria moștenitorului cu fata cea mai mare pune cu cea mai extremă acuitate problema autorității politice în familie, mai ales cînd există o disimetrie în favoarea moștenitoarei. Cu excepția cazului în care, asociind doi vecini, ea unește două proprietăți, acest tip de căsătorie tinde să-i instaleze pe soți în instabilitate între cele două cămine, atunci cînd nu locuiesc pur și simplu despărțiți, în reședințe diferite (De unde indignarea unanimă pe care o stîrnește: „Este cazul lui Tr. care s-a însurat cu fiica lui Da. El face naveta de la o proprietate la alta. E mereu pe drum, e peste tot, niciodată la el acasă. Trebuie ca stăpînul să fie aici"). În conflictul deschis sau latent în legătură cu reședința, aici ca și în alte părți este în joc dominația unei familii sau a celeilalte, dispariția uneia din cele două „case" și a numelui care este legat de ea (Este foarte semnificativ faptul că, în toate cazurile atestate, proprietățile reunite la un moment dat s-au despărțit, adesea încă de la generația următoare, fiecare dintre copii primind una dintre ele ca moștenire).

Poate pentru că problema fundamentelor economice ale puterii casnice este abordată aici cu mai mult realism decît în alte părți (se povestește că, pentru a-și asigura autoritatea asupra gospodăriei, mirele trebuia să pună piciorul pe rochia miresei, pe cît posibil în momentul binecuvîntării nupțiale, în timp ce mireasa trebuia să îndoaie degetul astfel încît să evite ca mirele să poată introduce complet inelul nupțial), din cauză că reprezentările și strategiile sînt aici mai apropiate de

[15] Mama se află pe o poziție cu atît mai bună pentru a urma calea deschisă de căsătoria sa, adică pentru a-și căsători fiul în satul său sau în regiunea sa de origine, și pentru a-și întări prin aceasta poziția în familie cu cît a adus o zestre mai mare.

adevărul obiectiv, societatea béarneză sugerînd că sociologia familiei, atît de des legată de bunele sentimente, ar putea să nu fie decît un caz particular al sociologiei politice: poziția soților în raporturile de forță domestice și șansele lor de succes în concurența pentru autoritatea familială, adică pentru monopolul exercitării legitime a puterii în treburile casnice, nu este niciodată independentă de capitalul material și simbolic (a căror natură poate varia după epoci și societăți) pe care îl dețin sau pe care l-au adus.

Dar moștenitorul unic rămîne totuși relativ rar. În celelalte cazuri, de căsătoria celui mai mare depinde în bună parte totalul *adot*-ului care va putea fi plătit celor mai mici, deci căsătoria pe care o vor putea face și chiar dacă vor putea să se căsătorească: de aceea strategia bună constă, în acest caz, în a obține de la familia soției un *adot* suficient pentru a plăti *adot*-ul celor mai mici, fără a fi obligat să recurgi la partaj sau să ipotechezi proprietatea, și fără a face totuși să apese asupra patrimoniului amenințarea unei restituiri de zestre excesive sau imposibile. Putem spune în trecere, în pofida tradiției antropologice care tratează fiecare căsătorie ca pe o unitate autonomă, că fiecare tranzacție matrimonială nu poate fi înțeleasă decît ca *un moment într-o serie* de schimburi materiale și simbolice, capitalul economic și simbolic pe care o familie îl poate angaja în căsătoria unuia din copiii săi depinzînd în bună parte de poziția pe care acest schimb îl ocupă în ansamblul căsătoriilor copiilor din familie și al bilanțului acestor schimburi. Aceasta se vede atunci cînd primul căsătorit absoarbe toate resursele familiei, sau atunci cînd mezina se căsătorește înaintea fiicei celei mari, care devine de acum mai greu de „plasat” pe piața matrimonială pentru că este suspectă că ar avea vreun defect ascuns (în acest caz, se spunea despre tată: „A pus la jug tînăra juncă” – *l'anouille* – înaintea juncăi – *la bime*). În pofida aparențelor, situația este foarte diferită dacă fiul cel mare are o soră (sau surori) sau un frate (sau frați): dacă, așa cum arată spontan toți informatorii, *adot*-ul fetelor este aproape întotdeauna mai mare decît cel al băieților, ceea ce tinde să crească șansele lor de căsătorie, este pentru că nu există o altă ieșire, după cum am văzut, decît de a căsători aceste guri inutile, și cît mai repede cu putință. Cazul mezinilor lasă mai multă libertate. Mai întîi, abundența, ba chiar supraabundența mîinii de lucru pe care o creează prezența lor în familie stîrnește o foame de pămînt care nu poate fi decît profitabilă pentru patrimoniu. Din această cauză, mulți sînt mai puțin grăbiți să-l căsătorească pe mezin (cu excepția, poate, în familiile bogate, a primului mezin) decît să o căsătorească pe mezină sau chiar pe fiica cea mai mare. Îl pot căsători, și acesta este cazul cel mai normal și cel mai conform cu interesele sale, dacă nu cel mai conform cu interesele familiei, cu o moștenitoare. Dacă se căsătorește într-o familie de același rang (cazul cel mai frecvent), pe scurt dacă aduce un *adot* bun și dacă se impune prin forța sa de producție și de reproducere (proverbul spune cu mult realism: „Dacă este un clapon, îl vom mînca; dacă este un cocoș, îl vom păstra”), va fi onorat și tratat ca adevăratul stăpîn; în caz contrar, adică atunci cînd se căsătorește „de jos în sus”, el trebuie să sacrifice totul pentru o casă nouă, *adot*-ul său, munca sa și cîteodată numele său (Jean Casenave devenind de exemplu „Yan dou Tinou”, Jean din casa Tinou), din cauza unei încălcări foarte sever judecate a principiului preschimbării masculine a cărei limită este căsătoria dintre servitor și patroană. Dat fiind, pe de o parte, că erau foarte rari cei care nu dădeau înapoi în fața căsătoriei cu o mezină, numite uneori „sterilă” (*esterlou*) sau „căsătoria foamei cu setea” (de care cei mai săraci nu puteau scăpa decît plasîn-

du-se împreună cu nevestele lor ca „servitori cu pensie") şi, pe de altă parte, că posibilitatea de a întemeia un cămin rămînînd în casa paternă era un privilegiu rezervat fiului celui mai mare, cei mai mici care nu reuşeau să ia în căsătorie o moştenitoare din cauza *adot*-ului lor, majorat uneori cu micile economii adunate cu trudă (*lou cabau*) nu aveau de ales decît între emigrarea spre oraş sau spre America, în speranţa unei meserii şi a unei locuinţe, şi celibat sau condiţia de servitor, acasă la el sau la alţii (pentru cei mai săraci).

Nu este suficient să spunem că părinţii nu se grăbesc să îi căsătorească pe mezini; dau dovadă de puţină grabă şi, într-un univers de dirijism matrimonial, acest laxism este suficient pentru a slăbi considerabil şansele lor de căsătorie. Se poate merge pînă la subordonarea înmînării *adot*-ului condiţiei ca mezinul să consimtă să lucreze pe lîngă fratele mai mare un anumit număr de ani, sau chiar este lăsat să spere într-o creştere a părţii sale de moştenire. Dar existau multe alte moduri prin care un mezin devenea celibatar, de la căsătoria ratată pînă la obişnuinţa insensibilă care făcea „să treacă vîrsta" căsătoriei, cu complicitatea familiilor, înclinate să reţină, în mod conştient sau inconştient, în serviciul casei, cel puţin pentru un timp, pe acest „servitor fără salariu". Pe căi opuse, cel care pleca să-şi cîştige viaţa la oraş sau care se ducea să facă avere în America şi cel care rămînea acasă, oferindu-şi forţa de muncă fără a mări sarcina gospodăriei şi fără a intra în proprietate contribuiau la păstrarea patrimoniului (Mezinul avea, în principiu, folosinţa viageră a părţii sale, care, dacă rămăsese celibatar, îi revenea după moartea sa moştenitorului).

Astfel, mezinul este, dacă ni se permite expresia, *victima structurală*, adică socialmente desemnată, deci resemnată, a unui sistem care înconjoară cu un întreg lux de protecţie

„casa", entitate colectivă şi unitate economică, entitate colectivă definită de unitatea sa economică. Aderarea, inculcată încă din copilărie, la valorile tradiţionale şi la diviziunea obişnuită a sarcinilor şi a puterilor între fraţi, ataşamentul faţă de patrimoniul familial, faţă de casă, de pămînt, de familie şi, mai ales, poate, faţă de copiii fratelui mai mare ar putea determina mulţi mezini să accepte această viaţă care, potrivit formulei superb funcţionaliste a lui Le Play, „combină liniştea celibatului cu bucuriile familiei". Datorită faptului că totul îi îndeamnă să investească şi chiar să suprainvestească într-o familie şi un patrimoniu pe care au toate motivele să le considere ca fiind ale lor, mezinii sedentari reprezintă (din punctul de vedere al „casei", adică al sistemului) limita ideală a servitorului care, tratat adesea ca „membru al familiei", îşi vede viaţa privată invadată şi anexată la viaţa familială a patronului său, şi este încurajat conştient sau inconştient să investească o parte importantă a timpului şi a afecţiunii sale în familia sa de împrumut, şi în special în copii, şi trebuie să plătească în majoritatea timpului renunţării la căsătorie securitatea economică şi afectivă asigurată de participarea la viaţa de familie.

Se povesteşte că, uneori, în cazul în care fratele mai mare nu avea copii sau murea fără descendenţă, i se cerea unui bătrîn mezin, rămas celibatar, să se căsătorească pentru a asigura continuitatea familiei. Fără să fie vorba de o adevărată instituţie, căsătoria mezinului cu văduva fratelui mai mare pe care îl moşteneşte (levirat) era relativ frecventă. După războiul din 1914 -1918, căsătoriile de acest tip au fost destul de numeroase: „Se aranjau lucrurile. În general, părinţii îl îndreptau în acest sens, în interesul familiei, din cauza copiilor. Iar tinerii acceptau. Nu erau sentimentali" (A. B.).

Formele latente sau, mai bine spus, *negate*, ale exploatării, și în special cele care împrumută o parte din eficacitatea lor din logica specifică a relațiilor de rudenie, adică din experiența și limbajul datoriei și al sentimentului, trebuie percepute în ambiguitatea lor esențială: viziunea deziluzionată care reduce brutal adevărul acestor relații la adevărul lor „obiectiv" nu este mai puțin falsă, cu toată rigoarea, decît viziunea care, ca și la Le Play, nu reține decît reprezentarea subiectivă, adică mistificată, a relației; necunoașterea adevărului „obiectiv" al relației de exploatare face parte din adevărul complet al acestei relații care nu se poate împlini ca atare decît *în măsura* în care este necunoscută. În loc ca economia schimburilor dintre soți sau dintre ascendenți și descendenți, care nu se trăiește și nu se exprimă decît în negare și sublimare și care, pe această bază, este predispusă se servească drept model tuturor formelor blînde (paternaliste) de exploatare, să poată fi redusă la modelul teoretic al relației „obiective" între deținătorii mijloacelor de producție și vînzătorii de forță de muncă, ea ne constrînge să ne dăm seama că adevărul „obiectiv" al înseși acestei relații nu ar fi fost atît de dificil de cucerit și de impus dacă ar fi fost în toate cazurile adevărul raportului subiectiv cu munca, cu toate formele de *investiție* în activitatea însăși, gratificațiile materiale și simbolice pe care le procură, mizele specifice asociate cu profesia și cu relațiile profesionale și chiar, în multe cazuri, cu atașamentul față de întreprindere sau de proprietarul său.

Înțelegem cît este de artificială și pur și simplu extrinsecă întrebarea privind raporturile dintre structuri și sentimente: indivizii, și chiar familiile, pot să nu recunoască decît criteriile cele mai deschis mărturisibile, precum virtutea, sănătatea și frumusețea fetelor, demnitatea și hărnicia băieților, totuși putem să reperăm, sub aceste travestiri, criteriile realmente pertinente, adică valoarea patrimoniului și suma *adot*-ului. Dacă sistemul poate funcționa în marea majoritate a cazurilor pe baza criteriilor celor mai puțin pertinente din punctul de vedere al principiilor reale ale funcționării sale, este mai întîi pentru că educația familială tinde să asigure o corelație foarte strînsă între criteriile fundamentale din punctul de vedere al sistemului și caracteristicile primordiale pentru agenți: după cum fiul cel mai mare al unei case bogate este mai mult decît oricare altul înclinat spre virtuți care fac „omul de onoare" și „țăranul bun", la fel „marea moștenitoare" sau „buna mezină" nu și-ar putea permite mica virtute care le este permisă fiicelor dintr-o familie mică. Pe lîngă aceasta, prima educație, consolidată de experiențele sociale, tinde să impună scheme de percepție și de apreciere, într-un cuvînt *gusturi*, care se aplică, printre altele, partenerilor potențiali și care, chiar în afara oricărui calcul propriu-zis economic sau social, tind să îndepărteze mezalianța: dragostea aprobată social, deci predispusă la reușită, nu este altceva decît această dragoste pentru propriul destin social, care unește partenerii social predestinați prin căile aparent hazardate și arbitrarii ale unei alegeri libere. Iar cazurile patologice, întotdeauna excepționale, în care autoritatea trebuie să se afirme în mod expres pentru a reprima sentimentele individuale, nu trebuie să ne facă să uităm toate cazurile în care norma poate rămîne tacită pentru că dispozițiile agenților sînt obiectiv ajustate la structurile obiective, această „conveniență" spontană scutindu-ne de orice chemare la conveniențe.

Limbajul analizei și chiar cuvintele informatorilor care, aleși pentru luciditatea lor specială, sînt provocați la luciditate prin întrebare, nu trebuie să ne înșele. Și aici ca și în alte părți, agenții ascultă de impulsurile sentimentului sau de cerințele datoriei mai mult decît de calculele interesului, chiar atunci

cînd, făcînd aceasta, ei se conformează economiei sistemului de constrîngeri și de cerințe al căror produs sînt dispozițiile lor etice și afective. Adevărul negat al economiei schimburilor dintre rude nu se exprimă deschis decît cu ocazia crizelor care au ca efect tocmai reapariția calculului continuu refulat sau sublimat în generozitatea oarbă a sentimentului. Acest adevăr obiectiv (sau obiectivist) rămîne un adevăr parțial, nici mai mult nici mai puțin adevărat decît experiența magică a schimburilor obișnuite. Acțiunile care urmăresc să depășească *contradicția specifică* a acestui sistem și, mai exact, amenințările pe care orice căsătorie le face să apese asupra proprietății, și prin ea asupra familiei, datorită faptului că despăgubirile datorate mezinilor riscă să determine dezmembrarea patrimoniului, adică chiar lucrul pe care privilegiul acordat fratelui mai mare are funcția de a-l evita, nu fac parte, așa cum ar putea să ne facă să credem limbajul inevitabil folosit pentru a le descrie, din aceste proceduri pe care imaginația juridică le inventează pentru a ocoli dreptul și nici chiar din strategiile savant calculate, ca „loviturile" de la scrimă sau de la șah. Habitusul, pentru că este produsul structurilor pe care tinde să le reproducă și pentru că implică, mai exact, supunerea „spontană" față de ordinea stabilită și față de ordinele păstrătorilor acestei ordini, adică față de cei bătrîni, conține principiul soluțiilor, fenomenal foarte diferite, limitarea nașterilor, emigrarea sau celibatul mezinilor etc., pe care, în funcție de poziția lor în ierarhia socială, de rangul lor în familie, de sexul lor, diferiții agenți le aduc la antinomiile practice produse de sisteme de cerințe care nu sînt automat compatibile. Indisociabile de strategiile succesorale, de strategiile de fecunditate sau chiar de *strategiile de reproducere* biologică, culturală și socială pe care orice grup le pune în practică pentru a transmite generației următoare, menținute sau

sporite, puterile și privilegiile moștenite, strategiile matrimoniale nu au ca principiu nici rațiunea calculată, nici determinările mecanice ale necesității economice, ci dispozițiile inculcate de condițiile de existență, un fel de instinct constituit social care înclină la îndeplinirea, ca necesitate ineluctabilă a datoriei sau ca apel irezistibil la sentiment, a cerințelor obiectiv calculabile ale unei forme particulare de economie.

Capitolul 2
Uzanțele sociale ale rudeniei

Există răspunsurile obișnuite ale rutinei codificate, breviarul obiceiurilor, al valorilor admise, care constituie un fel de știință inertă. Deasupra, este nivelul invenției, care este de domeniul amusnaw-*ului (înțeleptul), capabil nu numai să pună în practică codul admis, ci și să-l adapteze, să-l modifice, ba chiar să-l revoluționeze.*

Mouloud Mammeri,
Dialogue sur la poésie morale en Kabylie

Cvasiincest legitim, căsătoria cu verișoara de gradul întîi pe linie paternă (*bent âam*, fiica fratelui tatălui)[1] nu poate apărea „ca un fel de scandal"[2] potrivit cuvintelor lui Claude Lévi-Strauss decît prin referire la taxinomiile tradiției etnologice: punînd în discuție problema *exogamiei*, care este condiția reproducerii unor familii separate și a permanenței și identificării ușoare a unităților consecutive, ea constituie o redutabilă sfidare atît a teoriilor grupurilor de unifiliație cît și a teoriei alianței prin căsătorie, care construiește căsătoria ca schimb al

[1] Acest text propune o nouă analiză a anumitor date prezentate inițial amănunțit într-un articol scris în colaborare cu Abdelmalek Sayad pentru lucrarea editată de John Peristiany, *Mediterranean Family Structures* (Cambridge U. P., 1972).

[2] Cf. C. Lévi-Strauss, *Le problème des relations de parenté*, in J. Berque (ed.), *Systèmes de parenté*, intervenție la discuțiile interdisciplinare asupra societăților musulmane, Paris, Ecole pratique des hautes études, 1959, pp. 13-14.

unei femei cu o altă femeie presupunînd tabuul incestului, adică imperativul schimbului. În timp ce regula exogamiei distinge net grupuri de alianță și grupuri de filiație care, prin definiție, nu pot coincide, familia genealogică fiind definită în același timp în mod clar, din moment ce puterile, privilegiile și datoriile se transmit fie pe linie maternă, fie pe linie paternă, endogamia are ca efect ștergerea distincției dintre familii: astfel, în cazul limită al unui sistem care ar fi într-adevăr bazat pe căsătoria cu verișoara de gradul întîi, un individ determinat ar fi legat de bunicul său patern atît prin tatăl său cît și prin mama sa. Dar, pe de altă parte, alegînd să o păstreze în sînul familiei pe verișoara de gradul întîi, această cvasi-soră, grupul s-ar lipsi în același timp de primirea femeilor din exterior și astfel de contractarea de alianțe. Sîntem deci constrînși să ne întrebăm dacă este suficient să vedem în acest tip de căsătorie excepția (sau „aberația") care confirmă regula sau să aranjăm categoriile de percepție care au făcut-o să apară pentru a-i rezerva un loc, adică un nume, sau dacă, exact invers, trebuie să revocăm în mod radical în îndoială categoriile de gîndire care produc acest *de neconceput*. Astfel, de exemplu, este .oare suficient să observăm că, legitimă în cazul unei societăți dotate cu grupuri exogame și distingînd în mod riguros între rudele paralele și cele încrucișate, folosirea noțiunii de „preferință de căsătorie" nu se mai justifică în cazul unei societăți care nu cunoaște grupuri exogame? Sau trebuie să mergem mai departe și să găsim în această expresie un motiv de a pune în discuție nu numai noțiunea însăși de prescripție sau de preferință, și, mai general, noțiunea de *regulă* și de *comportament guvernat de reguli* (în sensul dublu de conform în mod obiectiv cu niște reguli și determinat de supunerea față de reguli), ci și noțiunea de grup definit genealogic, entitate a cărei identitate socială ar

fi la fel de invariantă şi univocă precum criteriile delimitării sale şi care i-ar conferi fiecăruia dintre membrii săi o identitate socială în egală măsură distinctă şi fixată odată pentru totdeauna.

Neadecvarea limbajului prescripţiei şi al regulii este atît de evidentă în cazul căsătoriei patrilaterale încît nu putem să nu regăsim întrebările lui Rodney Needham în legătură cu condiţiile de valabilitate, poate niciodată îndeplinite, ale unui asemenea limbaj, care nu este altul decît cel al dreptului.[3] Dar această întrebare asupra statutului epistemologic al unor concepte de folosinţă atît de curentă ca cele ale regulii, de prescripţie sau de preferinţă, nu poate să nu atingă *teoria practicii* pe care o presupun: putem considera oare, chiar implicit, „algebra rudeniei", cum spunea Malinowski, drept o teorie a practicilor de rudênie şi de rudenie „practică" fără să postulăm în mod tacit că există o relaţie deductivă între titlurile de rudenie şi „atitudinile de rudenie"? Şi putem da oare o semnificaţie antropologică acestei relaţii fără a postula că relaţiile reglate şi regulate dintre rude sînt produsul supunerii faţă de reguli care, deşi un ultim scrupul durkheimian ne face să le numim „jurale" (*jural*) mai curînd decît juridice sau legale, se presupune că, precum regulile de drept, comandă practica[4]? În sfîrşit, putem face oare din definiţia genealogică a grupurilor singurul principiu de decupaj al unităţilor sociale şi de atribuire de agenţi acestor grupuri, postulînd astfel implicit că agenţii sînt definiţi sub toate raporturile şi odată pentru totdeauna prin apartenenţa lor la grup şi că, pentru a scurta, grup*ul* defineşte agenţii şi interesele lor mai mult decît definesc agenţii grup*uri* în funcţie de interesele lor?

Starea problemei

Teoriile cele mai recente despre căsătoria cu verişoara paralelă, cea a lui Fredrik Barth şi cea a lui Robert Murphy şi Léonard Kasdan, totuşi diametral opuse, au în comun faptul că fac să intervină *funcţii* pe care teoria structuralistă le ignoră sau le pune în paranteză, fie că este vorba de funcţii economice precum conservarea patrimoniului în familie, sau de funcţii politice ca întărirea integrării în familie.[5] Şi nu vedem cum ar putea ele să procedeze altfel sub ameninţarea abandonării în absurd a căsătoriei care nu îndeplineşte în mod evident funcţia de schimb sau de alianţă unanim recunoscută a căsătoriei cu verişoara încrucişată.[6] Barth insistă asupra faptului că o căsătorie

[3] R. Needham, *The formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin marriage*, „Southwestern Journal of Anthropology", t. 14, 1958, pp. 199-219.

[4] În legătură cu relaţia deductivă care uneşte titlurile de rudenie sau sistemul de denumiri cu atitudinile de rudenie, vezi A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londra, 1952, p. 62, trad. fr. de Fr. şi L. Marin, Paris, Les Editions de Minuit, 1968; *African Systems of Kinship and Marriage*, 1960, introducere, p. 25; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 46. În legătură cu termenul de *jural* şi folosirea lui de către Radcliffe-Brown, vezi L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton, 1971, p. 41: relaţiile „*jurale*" sînt cele „care constituie obiectul unor prescripţii precise, formale, indiferent dacă este vorba de persoane sau de lucruri".

[5] F. Barth, *Principles of social organization in southern Kurdistan*, „Universitets Ethnografiske Museum Bulletin", nr. 7, Oslo, 1953; R. F. Murphy şi L. Kasdan, *The structure of parallel cousin marriage*, „American Anthropologist", vol. 61, februarie 1959, pp. 17-29.

[6] Majoritatea analiştilor din trecut prezentau explicaţia indigenă potrivit căreia căsătoria endogamă avea funcţia de a păstra proprietatea în familie, punînd în evidenţă, pe bună dreptate, relaţia care uneşte căsătoria cu tradiţia succesorală. La această explicaţie, Murphy şi Kasdan obiectează foarte just că legea coranică ce acordă femeii jumătate din

endogamică „contribuie în mod hotărîtor" la consolidarea familiei minime și la constituirea unui grup integrat în lupta dintre facțiuni. Dimpotrivă, Murphy și Kasdan, care îi reproșează lui Barth că explică instituirea prin „scopurile conștient urmărite de actorii individuali", adică, mai exact, prin interesele capului familiei de a-și atașa nepoții, situați în puncte de segmentare virtuale, raportează acest tip de căsătorie la „funcția sa structurală", și anume aceea de a contribui la „fisiunea extremă a familiilor de același sînge în linie paternă și, prin endogamie, la izolarea și replierea familiilor". Claude Lévi Strauss are motive temeinice să spună că cele două poziții opuse reprezintă exact același lucru: de fapt, teoria lui Barth, care face din această căsătorie un mijloc de consolidare a unității familiei și de limitare a tendinței sale de fracționare, și cea a lui Murphy, care vede aici principiul unei căutări a integrării în unități mai largi, înglobîndu-i, la limită, pe toți arabii și bazate pe invocarea unei origini comune, sînt de acord să admită că o căsătorie cu verișoara paralelă nu se poate explica în logica pură a sistemului schimburilor matrimoniale și trimite în mod necesar la funcții externe, economice sau politice.[7]

partea unui băiat nu este respectată decît rareori și că familia ar putea conta în orice caz pe moștenirea adusă de fetele importate (H. Granqvist, *Marriage conditions in a palestinian village*, *Commentationes Humanarum Societas Scientiarium Fennica*, vol. 3, 1931; Rosenfield, *An analysis of marriage statistics for a moslem and christian arab village*, „International Archives of Ethnography", 48, 1957, pp. 32-62).

[7] Aceste două teorii au în comun mai ales faptul că acceptă o definiție nediferențiată a funcției căsătoriei reduse astfel la funcția *pentru grup în ansamblul său*. Astfel, de exemplu, Murphy și Kasdan scriu: „Majoritatea explicațiilor privind căsătoria dintre veri paraleli sînt explicații prin cauze și motivații potrivit cărora instituția trebuie înțeleasă prin referire la scopurile conștiente ale protagoniștilor individuali. Noi n-am încercat să explicăm originea tradiției ci, luînd-o ca atare, ne-am străduit să-i analizăm funcția, adică rolul său în interiorul structurii sociale beduine, și s-a dovedit că o căsătorie între verii paraleli contribuie la fisiunea extremă a familiilor pe linie paternă în societatea arabă și, prin endogamie, închistează segmentele patrilineare" (F. Murphy și L. Kasdan, *op. cit.*, p. 27). Cei care explică strategiile matrimoniale prin efectele lor – de exemplu, fisiunea și fuziunea lui Murphy și Kasdan sînt efecte pe care nu cîștigăm nimic dacă le desemnăm cu numele de funcție – nu sînt mai puțin departe de realitatea practicilor decît cei care invocă eficacitatea regulii. A spune că o căsătorie între verii paraleli are o funcție de fisiune sau de fuziune fără a ne întreba *pentru cine* și *pentru ce* și în ce măsură (pe care ar trebui s-o măsurăm) și în ce condiții înseamnă a recurge, în mod rușinos binențeles, la o explicație *prin cauzele finale* în loc să ne întrebăm cum impun condițiile economice și sociale caracteristice formațiunei sociale căutarea satisfacerii unui tip determinat de interese, care duce, ea însăși, la producerea unui tip determinat de efecte colective.

Jean Cuisenier nu face decît să tragă consecințele acestei constatări într-o construcție care încearcă să dea socoteală de discordanțele relevate deja de toți observatorii între „model" și practici și, în același timp, de funcțiile externe, cel puțin economice, ale schimburilor matrimoniale: „Însăși gîndirea indigenă ne îndreaptă pe calea unui model explicativ. Aceasta reprezintă într-adevăr alianțele legate într-un grup pornind de la o opoziție fundamentală între doi frați, dintre care unul trebuie să se căsătorească în sensul endogamiei pentru a menține consistența grupului, iar celălalt în sensul exogamiei pentru a aduce grupului alianțe. Această opoziție dintre cei doi frați se regăsește la toate nivelurile grupului de rudenie pe linie paternă; ea exprimă în limbaj genealogic obișnuit pentru gîndirea arabă o alterna-

tivă reprezentabilă potrivit schemei unei «ordini parțiale», în care valorile numerice ale lui *a* și *b* sînt de 1/3 și, respectiv, de 2/3. Dacă *a* este alegerea endogamiei, *b* opțiunea pentru exogamie, și dacă urmărim ramificațiile arborelui dihotomic pornind de la rădăcină, opțiunea lui *a* la nivelul cel mai superficial al cercurilor genealogice este alegerea verișoarei paralele (o treime din cazuri)".[8] Am putea fi tentați să punem pe seama acestui model faptul că el încearcă să dea seama de datele statistice, spre deosebire de teoriile tradiționale ale „căsătoriei preferențiale" care se mulțumesc cu constatarea divergenței, imputată unor factori secundari, demografici de exemplu, dintre „normă" (sau „regulă") și practică.[9] Dar cînd observăm că este suficient să dăm o definiție mai mult sau mai puțin restrictivă a căsătoriilor asimilabile cu o căsătorie cu verișoara paralelă pentru a ne îndepărta, în plus sau în minus, de procentul providențial (36% = 1/3?) care, însoțit de un discurs indigen, produce un „model teoretic", nu este greu să ne convin-

[8] J. Cuisenier, *Endogamie et exogamie dans le mariage arabe*, „L'Homme", II, 2, mai-august 1962, pp. 80-105.

[9] „Se știe de mult, iar simulările pe computer întreprinse de K. Kundstadter și de echipa sa au demonstrat-o, că societățile care preconizează căsătoria între anumite tipuri de rude nu reușesc să se conformeze normei decît într-un mic număr de cazuri. Ratele de fecunditate și de reproducere, echilibrul demografic al sexelor, piramida vîrstelor nu oferă niciodată frumoasa armonie și regularitatea cerută pentru ca fiecare individ, în măsura prescrisă, să fie sigur că va găsi în momentul căsătoriei un partener potrivit, dacă nomenclatura de rudenie este suficient de extensivă pentru a confunda grade de același tip, dar inegal îndepărtate, și care adesea sînt într-atît de depărtate încît noțiunea unei descendențe comune devine absolut teoretică" (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté,* Prefață la ediția a doua, Paris, Mouton, 1968, p. XVII).

gem că modelul nu este atît de perfect ajustat la fapte decît pentru că a fost construit prin *ajustare*, adică inventat *ad hoc* pentru a explica un artefact statistic, și nu elaborat pornind de la o teorie a principiilor de producere a practicilor. Există, spunea Leibniz, o ecuație pentru curba fiecărei fețe. Și, în împrejurările actuale, se va găsi întotdeauna vreun matematician pentru a demonstra că două verișoare paralele cu o a treia sînt paralele între ele.

Dar intenția de a supune genealogiile unei analize statistice are cel puțin virtutea de a arăta proprietățile fundamenale ale genealogiei, acest instrument de analiză care nu este niciodată luat el însuși drept obiect al analizei. Vedem cu ușurință ce poate fi ciudat în proiectul de a calcula ratele de endogamie într-un caz în care, ca aici, este vorba chiar de noțiunea de *grup endogam*, deci baza de calcul.

Jean Cuisenier, care îl urmează aici pe Claude Lévi-Strauss făcînd să se observe că „din punct de vedere structural, putem trata ca echivalente căsătoria cu fiica fratelui tatălui sau căsătoria cu fiica fiului tatălui"[10], scrie: „Se întîmplă dimpotrivă ca *Ego* să se căsătorească cu nepoata unchiului său patern sau cu fiica fratelui bunicului patern. Din punct de vedere structural, aceste uniuni sînt asimilabile, una cu o căsătorie cu fiica unchiului patern, cealaltă cu o căsătorie cu nepoata fratelui bunicului patern" (J. Cuisenier, *loc. cit.*, p. 84). Atunci cînd combină nominalismul care constă în a lua coerența sistemului apelațiilor drept logica practică a dispozițiilor și a practicilor cu formalismul unei statistici bazate pe decupaje abstracte, etnologul este înclinat să opereze manipulări genealogice, care își găsesc echivalentul practic în procedeele pe care agenții le folosesc pentru a masca discordanțele dintre practicile

[10] C. Lévi-Strauss , *Le problème des relations de parenté, loc. cit.*, p. 33.

tivă reprezentabilă potrivit schemei unei «ordini parțiale», în care valorile numerice ale lui *a* și *b* sînt de 1/3 și, respectiv, de 2/3. Dacă *a* este alegerea endogamiei, *b* opțiunea pentru exogamie, și dacă urmărim ramificațiile arborelui dihotomic pornind de la rădăcină, opțiunea lui *a* la nivelul cel mai superficial al cercurilor genealogice este alegerea verișoarei paralele (o treime din cazuri)".[8] Am putea fi tentați să punem pe seama acestui model faptul că el încearcă să dea seama de datele statistice, spre deosebire de teoriile tradiționale ale „căsătoriei preferențiale" care se mulțumesc cu constatarea divergenței, imputată unor factori secundari, demografici de exemplu, dintre „normă" (sau „regulă") și practică.[9] Dar cînd observăm că este suficient să dăm o definiție mai mult sau mai puțin restrictivă a căsătoriilor asimilabile cu o căsătorie cu verișoara paralelă pentru a ne îndepărta, în plus sau în minus, de procentul providențial (36% = 1/3?) care, însoțit de un discurs indigen, produce un „model teoretic", nu este greu să ne convingem că modelul nu este atît de perfect ajustat la fapte decît pentru că a fost construit prin *ajustare*, adică inventat *ad hoc* pentru a explica un artefact statistic, și nu elaborat pornind de la o teorie a principiilor de producere a practicilor. Există, spunea Leibniz, o ecuație pentru curba fiecărei fețe. Și, în împrejurările actuale, se va găsi întotdeauna vreun matematician pentru a demonstra că două verișoare paralele cu o a treia sînt paralele între ele.

[8] J. Cuisenier, *Endogamie et exogamie dans le mariage arabe*, „L'Homme", II, 2, mai-august 1962, pp. 80-105.

[9] „Se știe de mult, iar simulările pe computer întreprinse de K. Kundstadter și de echipa sa au demonstrat-o, că societățile care preconizează căsătoria între anumite tipuri de rude nu reușesc să se conformeze normei decît într-un mic număr de cazuri. Ratele de fecunditate și de reproducere, echilibrul demografic al sexelor, piramida vîrstelor nu oferă niciodată frumoasa armonie și regularitatea cerută pentru ca fiecare individ, în măsura prescrisă, să fie sigur că va găsi în momentul căsătoriei un partener potrivit, dacă nomenclatura de rudenie este suficient de extensivă pentru a confunda grade de același tip, dar inegal îndepărtate, și care adesea sînt într-atît de depărtate încît noțiunea unei descendențe comune devine absolut teoretică" (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Prefață la ediția a doua, Paris, Mouton, 1968, p. XVII).

Dar intenția de a supune genealogiile unei analize statistice are cel puțin virtutea de a arăta proprietățile fundamenale ale genealogiei, acest instrument de analiză care nu este niciodată luat el însuși drept obiect al analizei. Vedem cu ușurință ce poate fi ciudat în proiectul de a calcula ratele de endogamie într-un caz în care, ca aici, este vorba chiar de noțiunea de *grup endogam*, deci baza de calcul.

Jean Cuisenier, care îl urmează aici pe Claude Lévi-Strauss făcînd să se observe că „din punct de vedere structural, putem trata ca echivalente căsătoria cu fiica fratelui tatălui sau căsătoria cu fiica fiului tatălui"[10], scrie: „Se întîmplă dimpotrivă ca *Ego* să se căsătorească cu nepoata unchiului său patern sau cu fiica fratelui bunicului patern. Din punct de vedere structural, aceste uniuni sînt asimilabile, una cu o căsătorie cu fiica unchiului patern, cealaltă cu o căsătorie cu nepoata fratelui bunicului patern" (J. Cuisenier, *loc. cit.*, p. 84). Atunci cînd combină nominalismul care constă în a lua coerența sistemului apelațiilor drept logica practică a dispozițiilor și a practicilor cu formalismul unei statistici bazate pe decupaje abstracte, etnologul este înclinat să opereze manipulări genealogice, care își găsesc echivalentul practic în procedeele pe care agenții le folosesc pentru a masca discordanțele dintre practicile

[10] C. Lévi-Strauss , *Le problème des relations de parenté*, *loc. cit.*, p. 33.

lor matrimoniale și reprezentarea ideală pe care și-o fac sau imaginea oficială pe care înțeleg să o dea (ei pot astfel, pentru nevoile cauzei, să subsumeze sub numele de verișoară paralelă nu numai fiica unchiului patern, ci și verișoarele patriliniare de gradul doi sau chiar de gradul trei, ca de exemplu fiica fiului fratelui tatălui sau fiica fratelui tatălui tatălui ori fiica fiului fratelui tatălui tatălui, și așa mai departe; se cunosc de asemenea manipulările determinate de vocabularul rudeniei atunci cînd, de exemplu, se folosește conceptul de *âamm* ca termen de politețe susceptibil să fie adresat oricărei rude patriliniare mai în vîrstă). Calculul „ratelor de endogamie" pe nivel genealogic, intersectare reală a unor „categorii" abstracte, duce la tratarea ca identici, printr-o abstracție de ordinul doi, a indivizilor care, deși se situează la același nivel al arborelui genealogic, pot fi de vîrste foarte diferite, și ale căror căsătorii, chiar din acest motiv, au putut fi încheiate în conjuncturi diferite ce corespundeau unor stări diferite ale pieței matrimoniale; sau, dimpotrivă, la tratarea ca diferite a căsătoriilor genealogic separate, dar cronologic simultane – un bărbat putînd să se căsătorească, de exemplu, în același timp cu unul dintre unchii săi.

Trebuie să ne mulțumim cu decupajele abstract operate *pe hîrtie*, adică potrivit genealogiilor care au aceeași întindere ca și memoria grupului, ea însăși funcție, în structura și întinderea ei, a *funcțiilor* acordate de grup acelora pe care ea le memorează și le uită? Văzînd în schema familiei o reprezentare ideologică la care au recurs beduinii pentru a avea „o primă înțelegere" a relațiilor lor actuale, E. L. Peters[11] remarcă faptul că

[11] E. L. Peters, *Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica*, „Africa", vol. XXXVII, nr. 3, iulie 1967, pp. 261-282. Murphy nu spunea altceva, dar fără a trage consecințele, atunci cînd remarca faptul că genealogiile și manipularea genealogiilor au funcția principală de a favoriza integrarea verti-

această schemă ignoră raporturile de forță reale dintre segmentele echivalente genealogic, că uită femeile și că tratează ca pe simple „accidente contingente" factorii ecologici, demografici și politici cei mai fundamentali.[12] Sau trebuie oare reluate decupajele pe care agenții înșiși le operează în funcție de unele criterii care nu sînt neapărat genealogice? Dar aceasta pentru a descoperi că șansele ca un individ să facă o căsătorie considerată social asimilabilă cu căsătoria cu *bent âamm* sînt cu atît mai mari cu cît familia „practică", adică practic mobilizabilă, este mai mare (și, de asemenea, în același timp, numărul de parteneri potențiali) și cu cît sînt mai puternice presiunile și mai probabile urgențele capabile să-l determine sau să-l constrîngă să se căsătorească în familie. Cînd indiviziunea este ruptă și nimic nu amintește și nu întreține relația genealogică, fiica fratelui tatălui poate să nu fie mai apropiată, în spațiul

cală a unor unități sociale pe care căsătoria cu verișoara paralelă tinde să le divizeze și să le închidă în ele însele.

[12] De fapt, genealogiile cele mai riguros controlate prezintă lacune sistematice: forța amintirii fiind proporțională cu valoarea pe care grupul o acordă fiecărui individ în momentul amintirii, genealogiile înregistrează mai bine bărbații (și, ca urmare, căsătoriile lor), mai ales atunci cînd au produs o numeroasă descendență masculină, decît femeile (evident, exceptînd cazul cînd acestea s-au căsătorit în interiorul familiei); ele înregistreză căsătoriile apropiate mai bine decît căsătoriile îndepărtate, căsătoriile unice mai degrabă decît seria completă a tuturor căsătoriilor contractate de același individ (poligamie, recăsătoriri multiple după divorțuri și văduvii). Și totul ne face să presupunem că familii întregi pot fi trecute sub tăcere de informatori atunci cînd ultimul reprezentant a murit fără descendență masculină (dînd astfel dreptate teoriei indigene care face din orice naștere o *înviere* și din individul fără descendență masculină o persoană pe care nimeni nu va veni să o „evoce" – așa cum sînt evocate spiritele – și să o învie).

social practic perceput, decît oricare altă verişoară patrilaterală (sau chiar matrilaterală); dimpotrivă, o verişoară mai îndepărtată în spaţiul genealogic poate fi echivalentul practic al unei *bent âamm* cînd cei doi veri fac parte din aceeaşi „casă" puternic unită, trăind în indiviziune totală, sub conducerea unui bătrîn. Iar cînd informatorii repetă cu multă insistenţă că lumea se căsătoreşte astăzi mai puţin în familie decît altădată, poate că ei sînt pur şi simplu victime ale unei iluzii create de dispariţia marilor familii care trăiesc în indiviziune.

Funcţiile relaţiilor şi fundamentul grupurilor

Nu este suficient, aşa cum fac observatorii cei mai avizaţi, să alunecăm prudent de la noţiunea de căsătorie preferenţială cu verişoara paralelă la noţiunea de „endogamie de familie" şi să căutăm în acest limbaj vag şi distins o modalitate de a fugi de problemele pe care le pune noţiunea de endogamie, chiar şi acelea pe care le ascunde conceptul prea familiar de *grup*. Trebuie să ne întrebăm mai întîi ce implică faptul de a defini un grup prin relaţia genealogică care îi uneşte pe membrii săi şi numai prin aceasta, deci de a trata implicit rudenia ca pe o condiţie necesară şi suficientă a unităţii unui grup. De fapt, a pune într-adevăr problema *funcţiilor* relaţiilor de rudenie sau, mai brutal, a utilităţii rudelor, înseamnă a ne da seama imediat că utilizările rudeniei pe care le putem numi genealogice sînt rezervate atitudinilor oficiale în care ele îndeplinesc o funcţie de ordonare a lumii sociale şi de legitimare a acestei ordini. Prin ce se opun ele altor feluri de folosiri practice ale relaţiilor de rudenie, care sînt ele însele un caz particular de utilizare a *relaţiilor*. Schema genealogică a relaţiilor de rudenie pe care o construieşte etnologul nu face decît să reproducă reprezentarea *oficială* a structurilor sociale, reprezentare produsă prin aplicarea unui principiu de structurare care nu este *dominant* decît *sub un anumit raport*, adică în anumite situaţii şi în vederea anumitor funcţii.

A aminti că relaţiile de rudenie sînt ceva care se face şi cu care se face ceva nu înseamnă numai, cum ar putea să ne facă să credem taxinomiile în vigoare, a substitui o interpretare „funcţionalistă" unei interpretări „structuraliste"; înseamnă a pune radical în discuţie teoria implicită a practicii care duce tradiţia etnologică la perceperea relaţiilor de rudenie „sub formă de obiect sau de intuiţie", cum spune Marx, mai degrabă decît sub forma unor practici care le produc, le reproduc sau le utilizează prin referire la funcţii neapărat practice. Dacă tot ceea ce priveşte familia n-ar fi înconjurat de negaţii, nu ar fi nevoie să amintim că înseşi relaţiile dintre ascendenţi şi descendenţi nu există şi nu subzistă decît cu preţul unui efort necontenit de întreţinere şi că există o *economie a schimburilor materiale şi simbolice între generaţii.* Cît despre relaţiile de alianţă, numai cînd acestea sînt înregistrate ca *fapt împlinit*, în maniera etnologului care stabileşte o genealogie, putem uita că ele sînt produsul unor strategii orientate în vederea satisfacerii unor interese materiale şi simbolice şi organizate prin referire la un tip determinat de condiţii economice şi sociale.

A vorbi despre endogamie şi a vrea chiar, într-o intenţie lăudabilă de rigoare, să-i măsurăm gradele, înseamnă a proceda ca şi cum ar exista o definiţie pur genealogică a familiei, în vreme ce fiecare adult mascul, la orice nivel s-ar afla în arborele genealogic, reprezintă un punct de segmentare potenţial, susceptibil să fie actualizat în funcţie de o utilizare socială particulară. Cu cît situăm punctul de origine mai departe în timp şi în *spaţiul* genealogic – şi nimic nu ne interzice, în acest spaţiu abstract, să regresăm la infinit –, cu atît împingem în

urmă frontierele familiei şi cu atît creşte mai mult puterea *asimilatoare* a ideologiei genealogice, dar în detrimentul virtuţii sale *distinctive*, care creşte, dimpotrivă, atunci cînd ne apropiem de originea comună. Astfel, uzanţa pe care o putem da expresiei *ath* (descendenţii lui..., cei ai lui...) ascultă de o logică poziţională cu totul asemănătoare aceleia ce caracterizează folosirile cuvîntului *cieng* potrivit lui Evans-Pritchard, acelaşi individ putînd, după împrejurare, situaţie, interlocutor, deci după *funcţia* asimilatoare şi distinctivă a denumirii, să se numească membru al Ath Abba, adică al unei „case" (*akham*), unitatea cea mai restrînsă, sau, la cealaltă extremă, al Ath Yahia, adică al unui trib (*âarch),* grupul cel mai vast. Relativismul absolut care le-ar conferi agenţilor puterea de a manipula fără nici o restricţie propria lor identitate socială sau pe cea a adversarilor ori a partenerilor pe care pretind că îi asimilează sau îi exclud manipulînd limitele clasei din care şi unii şi alţii fac parte ar avea cel puţin meritul de a rupe cu realismul naiv care nu ştie să caracterizeze un grup altfel decît ca pe o populaţie definită prin *frontiere* direct vizibile. De fapt, structura unui grup (şi în consecinţă identitatea socială a indivizilor care îl compun) depinde de funcţia care este la originea constituirii şi a organizării sale. Este ceea ce uită chiar şi aceia care se străduiesc să scape de abstracţia genealogică, opunînd linia de unifiliaţie (*descent line*) liniei locale (*local line*) sau liniei diagramatice locale (*local descent group*), porţiune a unui ansamblu de unifiliaţie pe care unitatea de rezidenţă o autorizează să acţioneze colectiv ca grup.[13] Efectele distanţei spaţiale depind şi ele de funcţia în vederea căreia se instaurează relaţia socială: dacă putem admite, de exemplu, că utilitatea potenţială

[13] L. Dumont, *op. cit.*, pp. 122-123.

a unui partener tinde să descrească odată cu distanţa, situaţia se schimbă de fiecare dată cînd, ca în cazul căsătoriei de prestigiu, profitul simbolic este cu atît mai mare cu cît relaţia se stabileşte între persoane mai îndepărtate; la fel, dacă unitatea de rezidenţă contribuie la integrarea grupului, unitatea pe care o conferă grupului mobilizarea sa în vederea unei funcţii comune contribuie la minimalizarea efectului distanţei. Pe scurt, deşi teoretic se poate considera că există tot atîtea grupuri posibile cîte funcţii sînt, este adevărat că nu se poate apela la oricine în orice ocazie, după cum nu se pot oferi serviciile oricui în orice scop. Pentru a scăpa de relativism fără a cădea în realism, putem afirma deci că aceste constante ale cîmpului partenerilor deopotrivă utilizabile de fapt, pentru că sînt apropiate spaţial, şi utile pentru că sînt influente din punct de vedere social fac ca fiecare grup de agenţi să tindă să menţină în viaţă printr-o continuă muncă de întreţinere o reţea privilegiată de relaţii practice care conţine nu numai ansamblul de relaţii genealogice menţinute în stare de funcţionare, numite aici *rudenie practică*, ci şi ansamblul de relaţii nongenealogice care pot fi mobilizate pentru necesităţile obişnuite ale existenţei, numite aici *relaţii practice*.

Negocierea şi celebrarea căsătoriei oferă un bun prilej de a observa tot ceea ce separă, în practică, rudenia oficială, unică şi imuabilă, definită odată pentru totdeauna de normele protocolare ale genealogiei, de rudenia practică, ale cărei frontiere şi definiţii sînt la fel de numeroase şi variate ca utilizatorii şi ocaziile de a le utiliza. Rudenia practică este cea care face căsătoriile; rudenia oficială le celebrează. În căsătoriile obişnuite, contactele care precedă cererea oficială (*akht'ab*) şi negocierile cele mai puţin mărturisibile, referindu-se la ceea ce ideologia oficială înţelege să ignore, precum condiţiile economice ale căsătoriei, statutul oferit femeii în casa soţului ei, raporturile cu mama soţului, sînt lăsate

personajelor celor mai puţin calificate pentru a reprezenta grupul şi pentru a-l angaja, deci întotdeauna susceptibile să fie dezavuate, anume o bătrînă, cel mai adesea un fel de profesionistă în aceste contacte secrete, o moaşă sau vreo altă femeie obişnuită să se deplaseze din sat în sat. În negocierile dificile dintre grupuri îndepărtate, declararea intenţiilor (*assiwat' wawal*) îi revine unui bărbat cunoscut şi cu prestigiu care aparţine unei unităţi destul de îndepărtate şi distincte de grupul din care face parte familia băiatului pentru a apărea ca *neutru* şi a fi în măsură să acţioneze împreună cu un personaj care ocupă aproape aceeaşi poziţie în raport cu grupul donatorilor (prieten sau aliat mai degrabă decît rudă): persoana astfel mandatată evită să facă un demers expres şi se pregăteşte să găsească o ocazie aparent fortuită (hazardul implicînd o negare a intenţiei, deci a calculului) de a întîlni o persoană situată „de partea tinerei fete" şi de a-şi deschide inima în faţa ei privind intenţiile familiei interesate. Cît despre cererea oficială (*akht'ab*), ea este prezentată de către cel mai puţin responsabil dintre responsabilii cu căsătoria, adică fratele mai mare şi nu tatăl, unchiul patern şi nu bunicul etc., însoţit, mai ales dacă este tînăr, de o rudă dintr-o altă familie. Bărbaţi din ce în ce mai apropiaţi de mire şi din ce în ce mai prestigioşi (fie, de exemplu, într-o primă etapă, fratele mai mare şi unchiul matern, apoi, în a doua etapă, unchiul patern şi unul din notabilii grupului, aceştia fiind ulterior însoţiţi de mai mulţi notabili, cei din grup şi cei din sat, ca şi de *t'aleb*, cărora li se vor alătura mai tîrziu vrăjitorii satului, apoi tatăl însoţit de notabilii din satele mai apropiate şi chiar din tribul vecin etc.) îşi prezintă pretenţiile (*ah'allal*) unor bărbaţi din familia miresei din ce în ce mai îndepărtaţi genealogic şi spaţial. În final, cele mai vîrstnice şi cele mai îndepărtate dintre rudele tinerei vin să intervină pe lîngă tatăl şi mama tinerei fete din partea rudelor celor mai apropiate şi mai prestigioase ale tînărului. În sfîrşit, acceptarea (*aqbal*) este proclamată în faţa celui mai mare număr de oameni şi adusă la cunoştinţa celei mai eminente dintre rudele tînărului de către cel mai eminent dintre rudele tinerei, care a fost solicitat

pentru a sprijini cererea. Dacă, pe măsură ce negocierile avansează şi se îndreaptă spre reuşită, rudenia practică poate ceda locul rudeniei oficiale, ierarhia sub raportul *utilităţii* reprezentînd aproape exact inversul ierarhiei sub raportul legitimităţii genealogice, este mai întîi pentru că familia nu are interesul să angajeze rude care, prin poziţia lor genealogică şi socială, i-ar compromite prea vizibil pe mandanţii lor, – şi cu atît mai puţin cu cît situaţia de inferioritate conjuncturală care este legată de poziţia solicitantului este asociată adesea cu o superioritate structurală, datorită faptului că bărbatul se căsătoreşte mai curînd de sus în jos. După aceea, nu se poate cere oricui să se pună în poziţia solicitantului expus unui refuz şi, cu atît mai mult, să intre în negocieri puţin glorioase, adesea penibile, uneori dezonorante pentru ambele părţi (ca practica numită *thajâalts* care constă în a cumpăra în schimbul banilor intervenţia unor rude ale tinerei fete cerute în căsătorie pe lîngă unele rude responsabile cu decizia). În sfîrşit, în faza *utilă* a negocierilor, căutarea eficacităţii maxime orientează opţiunile către persoanele cunoscute pentru abilitatea sau pentru autoritatea lor deosebită pe lîngă familia căutată sau pentru bunele lor relaţii cu o persoană capabilă să influenţeze decizia. Şi este firesc ca cei care au „făcut" înt-adevăr căsătoria să trebuiască să se mulţumească, în faza oficială, cu locul care le este atribuit nu de utilitatea lor, ci de poziţia lor în genealogie, fiind astfel meniţi, cum se spune la teatru, să „joace utilităţile" spre folosul „rolurilor mari".

Astfel, ca să schematizăm, rudenia de reprezentare se opune rudeniei practice aşa cum oficialul se opune non-oficialului (care înglobează oficiosul şi scandalosul); colectivul particularului; publicul, explicit codificat într-un formalism magic sau cvasijuridic, privatului, menţinut în stare implicită, ba chiar ascuns; ritualul colectiv, practică sau subiect, susceptibil să fie îndeplinit de agenţi interschimbabili pentru că sînt mandataţi colectiv, strategiei, orientate spre satisfacerea intereselor prac-

tice ale unui agent sau ale unui grup de agenţi particulari. Unităţile abstracte, care, fiind produsul unui simplu decupaj teoretic, în acest caz linia de unifiliaţie (sau în alte situaţii clasa de vîrstă) sînt disponibile pentru toate funcţiile, adică pentru nici una în special, nu au o existenţă practică decît în şi pentru folosirile cele mai *oficiale* ale rudeniei: rudenia de reprezentare nu este altceva decît reprezentarea pe care grupul şi-o face despre el însuşi şi reprezentarea cvasiteatrală pe care o dă referitor la el însuşi acţionînd conform reprezentării pe care o are despre el însuşi. La polul opus, grupurile practice nu există decît prin şi pentru funcţiile particulare în vederea cărora ele sînt *efectiv mobilizate* şi nu subzistă decît pentru că au fost menţinute în stare de funcţionare prin chiar folosirea lor şi printr-o întreagă muncă de întreţinere (din care fac parte schimburile matrimoniale pe care le fac posibile) şi deoarece se bazează pe o comunitate de dispoziţii (habitus) şi de interese ca aceea care întemeiază indiviziunea patrimoniului material şi simbolic.

Dacă se întîmplă ca ansamblul oficial al indivizilor susceptibili să fie definiţi de aceeaşi relaţie la acelaşi ascendent situat la acelaşi nivel (oarecare) al arborelui genealogic să constituie un grup practic, este pentru că în acest caz decupajele pe bază genealogică acoperă unităţi întemeiate pe alte principii, ecologice (vecinătate), economice (indiviziune) şi politice. Faptul că valoarea *descriptivă* a criteriului genealogic este cu atît mai mare cu cît originea comună este mai apropiată şi unitatea socială mai restrînsă, nu înseamnă neapărat că eficacitatea sa *unificatoare* creşte corelativ: de fapt, vom vedea, relaţia cea mai strînsă genealogic, cea care îi uneşte pe fraţi, este şi locul celei mai puternice tensiuni, şi numai un efort de fiecare clipă poate menţine solidaritatea. Pe scurt, simpla relaţie genealogică

nu predetermină niciodată complet relaţia dintre indivizii pe care îi uneşte. Întinderea rudeniei practice depinde de aptitudinea membrilor unităţii oficiale de a surmonta tensiunile pe care le produce concurenţa intereselor în interiorul întreprinderii indivize de producţie şi de consum şi de a întreţine relaţii practice conforme cu reprezentarea oficială pe care şi-o dă orice grup care se concepe ca grup integrat, deci de a cumula avantajele pe care le procură orice relaţie practică şi foloasele simbolice pe care le asigură aprobarea social acordată practicilor conforme cu reprezentarea oficială a practicilor, mai precis cu idealul social al rudeniei.

Toate strategiile prin care agenţii urmăresc *să se pună în regulă* şi să pună atfel regula de partea lor sînt prezente aici pentru a aminti că reprezentările şi în special taxinomiile de rudenie au o eficacitate care, deşi pur simbolică, nu este mai puţin reală. Ca instrument de cunoaştere şi de construire a lumii sociale, structurile de rudenie îndeplinesc o funcţie politică (precum religia sau oricare altă reprezentare oficială). Termenii de adresare şi de referinţă sînt mai întîi *categorii de rudenie*, în sensul etimologic de imputări colective şi publice (*katègoreisthai* însemnînd la început a acuza în mod public, a imputa ceva cuiva în faţa tuturor), unanim aprobate şi atestate ca evidente şi necesare: în această calitate, ele conţin puterea magică *de a institui frontiere* şi de *a constitui grupuri* prin declaraţii *performative* (este suficient să ne gîndim la tot ce conţine o expresie ca „e sora ta”, singurul enunţ practic al tabuului de incest) investite cu toată forţa grupurilor la a căror constituire contribuie.

Puterea simbolică a categoremelor nu se vede niciodată aşa de bine ca în cazul *numelor proprii*, care, ca embleme ce concentrează întregul capital simbolic al unui grup prestigios,

sînt miza unei concurenţe intense: a-ţi însuşi aceşti indici ai poziţiei genealogice (cutare, fiul lui cutare, fiul lui cutare etc.) înseamnă oarecum a pune mîna pe un *titlu* care dă drepturi privilegiate asupra patrimoniului grupului. A da unui nou-născut numele unui mare strămoş nu înseamnă numai a îndeplini un act de pietate filială, ci a predestina oarecum copilul astfel desemnat să-l „reînvie" pe strămoşul eponim, adică să-i succeadă în sarcinile şi puterile sale (Aici, ca şi în alte părţi, starea actuală a raporturilor de forţă şi de autoritate comandă ce va fi reprezentarea colectivă a trecutului: această proiecţie simbolică a raporturilor de forţă dintre indivizi şi grupuri aflate în concurenţă contribuie şi mai mult la întărirea acestor raporturi de forţă, acordînd dominanţilor dreptul de a profesa memoria trecutului celui mai glorios pentru a legitima interesele lor actuale).

Se preferă să se evite de a da unui nou-născut numele unei rude aflate încă în viaţă: ar însemna să o „învie" înainte ca aceasta să moară, să-i lanseze o provocare injurioasă şi, lucru mai grav, un blestem; aceasta chiar şi atunci cînd ruperea indiviziunii este consacrată prin partajarea solemnă a patrimoniului sau ca urmare a risipirii familiei, consecutive emigrării în oraş sau în Franţa. Un tată nu poate da prenumele lui fiului său, iar cînd un fiu poartă numele tatălui înseamnă că acesta a murit lăsîndu-l „în pîntecele mamei sale". Dar, în acest domeniu, ca şi în altele, portiţele de scăpare şi subterfugiile nu lipsesc. Se întîmplă ca prenumele iniţial atribuit copilului să fie schimbat, pentru a i se da acestuia un nume devenit disponibil prin moartea tatălui sau a bunicului său (primul nume, pe care mama şi femeile din familie continuă să-l utilizeze, fiind rezervat folosirii în particular). Se întîmplă ca acelaşi prenume să fie dat sub forme uşor diferite mai multor copii, cu preţul unei adăugiri sau al unei suprimări (Mohand Ourabah în loc de Rabah sau invers) sau al unei modificări uşoare (Beza în loc de Mohand Ameziane, Hamimi sau Dahmane în loc de Ahmed). De

asemenea, dacă se evită ca un copil să poarte acelaşi nume ca fratele său mai mare, anumite asocieri de nume foarte apropiate sau derivate din acelaşi nume sînt foarte apreciate (Ahcène şi Elhocine, Ahmed şi Mohamed, Meziane şi Moqrane etc.), mai ales dacă unul din aceste nume este cel al unui strămoş.

Prenumele cele mai prestigioase, ca şi pămînturile cele mai nobile, fac obiectul unei concurenţe reglate, iar „dreptul" de a-şi însuşi prenumele cel mai rîvnit, pentru că acesta proclamă continuu relaţia genealogică cu strămoşul, a cărui amintire este păstrată de grup şi în afara grupului, este distribuit potrivit unei ierarhii analoage cu cea care guvernează obligaţiile de onoare în caz de răzbunare sau drepturile asupra unui teren din patrimoniu în caz de vînzare: astfel, prenumele transmiţîndu-se pe linie patriliniară directă, tatăl nu poate da unui copil numele propriului său *âamm* sau al propriului său frate (*âamm*-ul copilului) în cazul în care aceştia din urmă au fii deja căsătoriţi, deci în măsură să preia numele tatălui lor pentru unul din fiii lor sau pentru nepoţii lor. Şi aici, ca şi în alte părţi, limbajul comod al normei şi al obligaţiei (trebuie, nu se poate etc.) nu trebuie să ne înşele: astfel, a existat un caz în care un frate mai mic a profitat de un raport de forţă favorabil pentru a da copiilor săi prenumele unui frate prestigios care murise nelăsînd decît copii foarte mici, care şi-au făcut ulterior un punct de onoare din a-şi reînsuşi, cu riscul unor confuzii, prenumele ai căror deţinători legitimi se considerau. Concurenţa este deosebit de acerbă atunci cînd mai mulţi fraţi doresc să preia pentru copiii lor prenumele tatălui lor: pe cînd grija ca un nume să nu fie abandonat porunceşte ca acesta să fie atribuit primului băiat care se naşte după moartea purtătorului său, fratele mai mare poate amîna atribuirea acestuia pentru a-l decerna unuia dintre nepoţii săi, în loc să-l lase fiului unuia din fraţii săi mai tineri, sărind astfel peste un nivel genealogic. Dar se poate întîmpla şi invers, ca, în lipsa oricărei descendenţe masculine, un nume să rişte să rămînă fără moştenitori, sarcina de a-l „învia" revenind mai întîi colateralilor, apoi, prin extensie, întregului grup, care arată prin aceasta că

integrarea şi bogăţia sa în oameni îl pun în situaţia de a relua numele tuturor ascendenţilor direcţi şi de a compensa în plus slăbiciunile apărute în alte părţi.[14]

Categoriile de rudenie instituie o realitate. Ceea ce este numit în mod obişnuit conformism este o formă de sentiment al realului (sau, dacă vreţi, un efect a ceea ce Durkheim numea „conformismul logic"). Existenţa unui adevăr oficial care, avînd de partea sa întregul grup, aşa cum este cazul într-o societate puţin diferenţiată, are obiectivitatea a ceea ce este unanim recunoscut, defineşte o formă de interes specific, legată de conformitatea cu oficialul. Căsătoria cu verişoara paralelă are de partea sa întreaga realitate a idealului. Dacă, luînd prea în serios discursul indigen, riscăm să considerăm adevărul oficial drept normă a practicii, dacă nu avem mai deloc încredere în el riscăm să subestimăm eficacitatea specifică oficialului şi să ne interzicem înţelegerea strategiilor de ordinul doi prin care se urmăreşte, de exemplu, să se asigure foloasele asociate cu conformitatea, disimulînd strategiile şi interesele sub aparenţele supunerii faţă de regulă.[15]

[14] Astfel, una din funcţiile căsătoriei cu fiica *âamm*-ului, cînd acesta moare fără descendenţă masculină, este de a permite fetei să vegheze ca numele tatălui său să nu dispară.

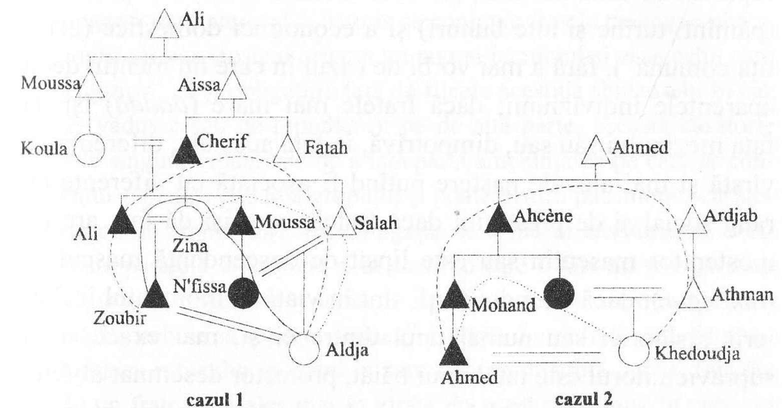
[15] Actele în aparenţă cele mai ritualizate ale negocierii matrimoniale şi ale manifestărilor rituale de care este însoţită celebrarea căsătoriei şi care, prin solemnitatea lor mai mică sau mai mare, au funcţia secundară de a declara semnificaţia socială a căsătoriei (ceremonia fiind, în mare, cu atît mai solemnă cu cît căsătoria uneşte familii mai sus plasate în ierarhia socială şi mai depărtate în spaţiul genealogic) reprezintă tot atîtea ocazii de a desfăşura strategii ce urmăresc să manipuleze sensul obiectiv al unei relaţii niciodată complet univoce, fie alegînd inevitabilul şi conformîndu-se scrupulos convenienţelor, fie mascînd semnificaţia obiectivă a căsătoriei sub un ritual menit să o celebreze.

Adevăratul statut al taxinomiilor de rudenie, principii de structurare a lumii sociale care, ca atare, îndeplinesc întotdeauna o funcţie politică, nu se vede niciodată atît de bine ca în folosirile diferite pe care bărbaţii şi femeile le dau aceluiaşi cîmp de relaţii genealogice, îndeosebi în „lecturile" şi în „uzitările" lor diferite ale relaţiilor de rudenie genealogic echivoce (pe care îngustimea ariei matrimoniale le face destul de frecvente). În toate cazurile de relaţie genealogic echivocă, putem apropia în aparenţă ruda cea mai îndepărtată sau ne putem apropia de ea punînd accentul pe ceea ce uneşte, în timp ce, în aparenţă, aceasta poate fi ţinută la distanţă aducîndu-se în prim-plan ceea ce o separă de familie. Miza acestor manipulări, pe care ar fi naiv să le considerăm fictive sub pretextul că nu înşeală pe nimeni, nu este alta decît definirea *limitelor practice ale grupului*, pe care o putem astfel muta, potrivit nevoilor, dincolo sau dincoace de cel pe care vrem să-l anexăm sau să-l excludem. Ne putem face o idee despre aceste abilităţi examinînd uzitările termenului *khal* (în sens restrîns, fratele mamei): pronunţat de un vrăjitor în faţa unui ţăran grosolan şi laic, el exprimă dorinţa de distanţare, marcînd, în limitele curtoaziei, lipsa oricărei relaţii de rudenie legitimă; între ţărani, dimpotrivă, acest termen de adresare manifestă intenţia de a instaura o relaţie minimă de familiaritate, invocînd o îndepărtată şi ipotetică relaţie de alianţă.

Aceasta este lectura oficială pe care o acceptă etnologul atunci cînd, de exemplu, asimilează cu o căsătorie între veri paraleli relaţia dintre veri paraleli patriliniari de gradul doi dintre

care unul – sau a fortiori amîndoi, în cazul în care a existat un schimb de femei între fiii a doi frați – a provenit el însuși dintr-o căsătorie cu vărul paralel. Lectura masculină, adică dominantă, care se impune cu o urgență deosebită pregnantă în toate situațiile publice, oficiale, pe scurt, în toate relațiile de onoare în care un bărbat de onoare vorbește cu un bărbat de onoare, privilegiază aspectul cel mai nobil, cel mai demn de a fi proclamat în mod public, al unei relații cu mai multe fațete: ea îl situează pe fiecare dintre indivizii care trebuie situați printre ascendenții săi patrilineari și, prin intermediul acestora, printre ascendenții patriliniari care le sînt comuni. Ea refulează cealaltă abordare posibilă, uneori mai directă, adesea mai comodă, cea care este stabilită de femei: astfel, politețea genealogică cere să se considere că Zoubir a luat în căsătorie atunci cînd s-a unit cu Aldja pe fiica fiului fratelui tatălui tatălui său sau pe fiica fiicei fratelui tatălui său mai degrabă decît pe fiica fratelui mamei sale, deși această relație se află de fapt la originea acestei căsătorii (cazul 1); sau, pentru a cita un alt caz împrumutat din aceeași genealogie, ea vrea ca în Khedoudja să fie văzută fiica fiului fratelui tatălui tatălui soțului său Ahmed, în loc să fie tratată ca o verișoară încrucișată (fiica surorii tatălui), ceea ce ea este în aceeași măsură (cazul 2). Lectura eretică, ce privilegiază relațiile prin femei, excluse din discursul oficial, este rezervată situațiilor private, dacă nu magiei care, ca și injuria, îl desemnează pe bărbatul menit blestemelor ca „fiu al mamei sale": în afara cazului în care femeile vorbesc de relațiile de rudenie ale unei femei cu alte femei, și în care limbajul rudeniei prin femei se impune de la sine, acest limbaj poate exista de asemenea în sfera cea mai intimă a vieții familiale, adică în conversațiile unei femei cu tatăl și cu frații săi sau cu

soțul, cu fiii săi ori, la rigoare, cu fratele soțului său, avînd atunci valoarea unei afirmări a intimității grupului interlocutorilor.



cazul 1 **cazul 2**

Dar mulțimea lecturilor își găsește un fundament obiectiv în faptul că anumite căsătorii identice numai sub raportul genealogiei pot avea semnificații și funcții diferite, ba chiar opuse, potrivit strategiilor în care sînt inserate și care nu pot fi reluate decît cu prețul reconstituirii sistemului complet al schimburilor dintre cele două grupuri asociate și a stării acestor relații la un moment dat. Imediat ce încetăm să ne rezumăm numai la proprietățile genealogice ale căsătoriilor pentru a ne interesa de strategiile și condițiile obiective care le-au făcut posibile și necesare, adică de funcțiile individuale și colective pe care le-au îndeplinit, nu putem să nu ne dăm seama că două căsătorii între veri paraleli pot să nu aibă nimic în comun, aceasta depinzînd de modul cum au fost încheiate: în timpul vieții bunicului patern comun și, eventual, de către el (cu acordul celor doi frați, sau „peste ei") sau, dimpotrivă, prin acord direct între cei doi frați; în ultimul caz, dacă au fost încheiate pe cînd viitorii soți erau copii sau, dimpotrivă, pe cînd erau

deja la vîrsta căsătoriei (fără a mai vorbi de cazul în care fata a depăşit deja vîrsta); dacă cei doi fraţi muncesc şi locuiesc separat sau dacă au menţinut indiviziunea totală a exploataţiei (pămînt, turme şi alte bunuri) şi a economiei domestice („cratiţa comună"), fără a mai vorbi de cazul în care nu menţin decît aparenţele indiviziunii; dacă fratele mai mare (*dadda*) îşi dă fata mezinului său sau, dimpotrivă, ia fata acestuia, diferenţa de vîrstă şi mai ales de naştere putînd fi asociată cu diferenţe de rang social şi de prestigiu; dacă fratele care îşi dă fata are un moştenitor masculin sau este lipsit de descendenţă masculină (*amengur*); dacă amîndoi fraţii sînt în viaţă în momentul încheierii căsătoriei sau numai unul dintre ei şi, mai exact, dacă supravieţuitorul este tatăl unui băiat, protector desemnat al fetei pe care o ia pentru fiul lui (mai ales dacă ea nu are un frate adult) sau, dimpotrivă, dacă tatăl fetei uzează de poziţia sa dominantă pentru a proceda astfel la o captare a ginerelui. Şi, ca pentru a mai adăuga ceva ambiguităţii acestei căsătorii, nu rareori obligaţia de a se sacrifica pentru a se constitui în „văl al ruşinilor" şi pentru a proteja o fată suspectă sau dizgraţiată îi revine unui bărbat din ramura cea mai săracă a familiei, a cărui grabă de a îndeplini o datorie de onoare faţă de fiica *âamm*-ului său sau chiar de a-şi exercita „dreptul" de membru masculin al familiei[16] este apreciată.

[16] Deficienţele fizice şi mentale pun o problemă extrem de dificilă unui grup care nu acordă nici un statut social unei femei fără bărbat şi chiar unui bărbat fără femeie (însuşi văduvul trebuind să se grăbească să încheie o nouă căsătorie). Şi aceasta cu atît mai mult cu cît ele sînt percepute şi interpretate prin intermediul categoriilor mitico-rituale: înţelegem sacrificiul pe care îl reprezintă, într-un univers în care o femeie poate fi repudiată pentru că se spune despre ea că poartă ghinion, căsătoria cu o femeie stîngace, chioară, şchioapă sau cocoşată

În practică, căsătoria cu verişoara paralelă nu se impune în mod absolut decît în cazuri de forţă majoră, ca în acela al fiicei *amengur*-ului, cel care a „greşit", care nu are moştenitor masculin. În acest caz, interesul şi datoria se conjugă: fratele *amengur*-ului şi copiii săi vor moşteni oricum nu numai pămîntul şi casa celui care a „greşit", ci şi obligaţiile faţă de fiicele acestuia (îndeosebi în caz de văduvie sau de repudiere); pe de altă parte, această căsătorie este singura modalitate de a îndepărta ameninţarea pe care ar constitui-o pentru onoarea grupului şi poate pentru patrimoniu căsătoria cu un străin (*awrith*). Obligaţia de a lua în căsătorie pe verişoara paralelă se impune şi în cazul în care o fată nu şi-a găsit un soţ sau cel puţin un soţ demn de familia sa. „Cine are o fată şi nu o mărită trebuie să suporte ruşinea". Relaţia dintre fraţi exclude posibilitatea refuzului în cazul în care fiica este cerută pentru fiul său de un frate, mai ales mai în vîrstă: în acest caz-limită în care cel care ia este în acelaşi timp cel care dă, ca echivalent şi substitut al tatălui, interesele economice sînt de neconceput, ca şi în cazul în care unchiul o cere pe nepoata sa pentru un altul pe lîngă care s-a angajat; mai mult, ar însemna să-ţi ofensezi grav fraţii dacă ţi-ai căsători fiica fără a-i informa şi a-i consulta, iar dezacordul fratelui, invocat adesea pentru a justifica un refuz, nu este întotdeauna un pretext ritual. Imperativele de solidaritate sînt şi mai riguroase, iar refuzul este de neconceput cînd tatăl fetei, încălcînd toate uzanţele (bărbatul este cel care „cere" întotdeauna în căsătorie), o propune pe aceasta pentru nepotul său, printr-o aluzie cît mai discretă cu putinţă, deşi, pentru a îndrăzni o asemenea încălcare a regulii, trebuie să existe o relaţie foarte strînsă între fraţi foarte uniţi. Este adevărat că, onoarea şi dezonoarea fiind indivizibile, cei doi fraţi au acelaşi interes să facă să dispară ameninţarea pe care o reprezintă femeia căsătorită tîrziu, „acoperind ruşinea înainte ca aceasta

(această diformitate reprezentînd inversarea graviditäţii) sau pur şi simplu slabă şi firavă, tot atîtea semne prevestitoare de sterilitate sau de răutate.

să se dezvăluie", sau, în limbajul interesului simbolic, înainte să se devalorizeze capitalul simbolic al unei familii incapabile să-și plaseze fiicele pe piața matrimonială.[17] Înseamnă că, chiar în aceste situații-limită în care alegerea verișoarei paralele se impune cu o rigoare extremă, nu este nevoie să se apeleze la regula etică sau juridică pentru a explica practici care sînt produsul unor strategii conștient sau inconștient orientate spre satisfacerea unui tip determinat de interese materiale sau simbolice.

Informatorii nu încetează să amintească, chiar prin incoerențele și contradicțiile lor, că o căsătorie nu se lasă niciodată complet definită în termeni genealogici și că ea poate îmbrăca semnificații și funcții diferite și chiar opuse potrivit condițiilor care o determină; că o căsătorie cu verișoara paralelă poate reprezenta lucrul cel mai rău sau cel mai bun în funcție de modul cum este perceput ca electiv sau forțat, adică mai întîi în

[17] Dar și aici se cunosc tot felul de aranjamente și, bineînțeles, de strategii. Dacă în cazul pămînturilor ruda cea mai bine plasată se poate simți urmărită îndeaproape de rude mai puțin apropiate, doritoare să își asigure profitul material și simbolic procurat de o achiziție atît de meritorie, sau, în cazul răzbunării de onoare, de către cei care sînt gata să îl înlocuiască și să ia pe socoteala lor răzbunarea și onoarea pe care o procură, nu la fel se întîmplă în cazul căsătoriei, și se recurge la tot felul de subterfugii pentru a ieși din această situație: s-a întîmplat ca fiul să fugă, cu complicitatea părinților săi, oferindu-le acestora singura scuză valabilă în fața cererii unui frate; fără a se merge pînă la acest mijloc extrem, se întîmplă frecvent ca obligația de a se căsători cu fete abandonate să cadă asupra „rudelor sărace" care, angajate în tot felul de obligații, trebuie să-și asume toate aceste obligații. Și nu există o dovadă mai bună a *funcției ideologice* a căsătoriei cu verișoara paralelă (sau cu orice verișoară din familia paternă, oricît de îndepărtată) decît folosirea care i se poate da, în asemenea cazuri, reprezentării exaltate a acestei căsătorii ideale.

funcție de poziția relativă a familiilor în structura socială. Ea poate fi lucrul cel mai bun („a te căsători cu fiica *âamm*-ului înseamnă a avea miere în gură"), și nu numai din punct de vedere mitic, ci și pe planul satisfacțiilor practice, pentru că este cea mai puțin oneroasă din punct de vedere economic și social – tîrguielile, tranzacțiile și costurile materiale și simbolice fiind reduse la minimum – și în același timp cea mai sigură; se folosește, pentru a se face o distincție între căsătoria apropiată și căsătoria îndepărtată, însuși limbajul prin care se face diferența între schimbul dintre țărani și tranzacțiile de la piață.[18] Ea poate fi în egală măsură cea mai proastă dintre uniuni („Căsătoria «unchilor paterni» – *azwajel laâmum* – este acră în inima mea; te rog, Doamne, păzește-mă de această nenorocire"[19]), și de asemenea cea mai puțin prestigioasă („Au venit prieteni care te depășesc, tu rămîi, tu care ești negru") de cîte ori se impune

[18] „Dai grîu, aduci orz", „Dai grîu unor dinți stricați", „Fă-ți din argilă progenitura, dacă nu primești o cratiță, o să primești cușcușier". Dintre elogiile căsătoriei cu verișoara paralelă pe care le-am putut culege, le vom reține pe acestea, deosebit de tipice: „Ea nu o să-ți ceară mult pentru ea însăși și nu vor trebui făcute mari cheltuieli pentru căsătorie", „El va face ce va voi cu fiica fratelui său și de la ea nu va veni nici un rău. Apoi se va întări unitatea cu fratele său, conform recomandării pe care le-o făcea tatăl lor pentru fraternitate (*thaymats*): «Nu vă ascultați nevestele!»". „Străina te va disprețui; ea va fi o insultă pentru strămoșii tăi, considerînd că ai ei sînt mai nobili decît ai tăi. În timp ce la fiica *âamm*-ului tău bunicul tău și al ei sînt una, și ea nu va spune niciodată «blestemat fie tatăl tatălui tău!»". „Fiica *âamm*-ului tău nu te va abandona. Dacă nu vei avea ceai, ea nu-ți va cere și chiar dacă ar muri de foame la tine acasă, ea va suporta și nu se va plînge niciodată de tine".

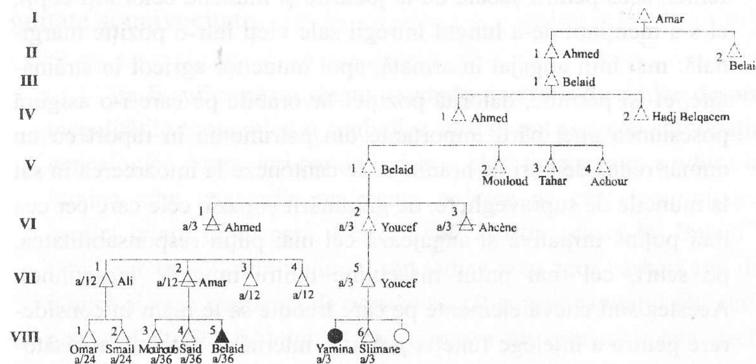
[19] A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris, Imprimerie impériale, 1967, p. 475.

ca o ultimă soluție. Pe scurt, incoerența aparentă a discursului informatorilor atrage de fapt atenția asupra ambiguității practice a unei *căsătorii univoce genealogic* și, totodată, asupra manipulărilor sensului obiectiv al practicii și al produsului său, pe care îl permite și îl favorizează această combinație de ambiguitate și univocitate.

Va fi suficient un singur exemplu pentru a da o idee despre inegalitățile economice și simbolice care se pot ascunde sub relația genealogică dintre veri paraleli, și în același timp pentru a aduce la lumina zilei strategiile realmente *politice* pe care legitimitatea acestei relații le acoperă. Cei doi soți aparțin „casei lui Belaïd", familie mare atît prin volumul său (adică vreo zece bărbați apți de muncă și vreo patruzeci de persoane), cît și prin capitalul său economic. Datorită faptului că indiviziunea nu este niciodată decît diviziunea refuzată, inegalitățile care despart „părțile" virtuale și aporturile respective ale diferitelor familii sînt puternic resimțite: astfel, familia descendenților lui Ahmed, de unde a provenit băiatul, este infinit mai bogată în bărbați decît descendența lui Youcef, de unde a provenit fata, și care, în mod corelativ, este mai bogată în pămînturi. Cu bogăția în bărbați, considerați ca forță de reproducere, deci ca promisiune a unei bogății în bărbați și mai mari, se corelează, cu condiția să se știe să se valorifice acest capital, un întreg ansamblu de avantaje, dintre care cel mai important este autoritatea în conducerea treburilor interne și externe ale casei: „Casa bărbaților", se spune, „depășește casa boilor". Poziția eminentă a acestei familii este desemnată prin faptul că ea a știut și a putut să preia prenumele strămoșilor îndepărtați ai familiei și că numără printre membrii săi pe Ahcène, care reprezintă grupul în toate marile întîlniri externe, conflicte sau solemnități, și pe Ahmed, „înțeleptul", cel care prin medierile și sfaturile sale asigură unitatea grupului. Tatăl tinerei fete, Youcef, este complet exclus de la putere, nu atît din cauza diferenței de vîrstă care îl desparte de unchii săi (Ahcène și Ahmed), deoarece fiii lui

Ahmed, totuși mult mai tineri decît el, sînt asociați la decizii, ci mai ales pentru că el s-a exclus singur din competiția dintre bărbați, din toate contribuțiile excepționale și chiar, într-o anumită măsură, de la munca pămîntului (băiat unic și, în plus, „fiul văduvei", răsfățat ca singura speranță a familiei de un întreg anturaj de femei, scos pentru școală de la jocurile și muncile celorlalți copii, el s-a menținut de-a lungul întregii sale vieți într-o poziție marginală: mai întîi angajat în armată, apoi muncitor agricol în străinătate, el își permite, datorită poziției favorabile pe care i-o asigură posesiunea unei părți importante din patrimoniu în raport cu un număr redus de guri de hrănit, să se cantoneze la întoarcerea în sat la muncile de supraveghere, de grădinărit și pază, cele care cer cea mai puțină inițiativă și angajează cel mai puțin responsabilitatea, pe scurt, cel mai puțin masculine dintre muncile masculine). Acestea sînt cîteva elemente pe care trebuie să le luăm în considerare pentru a înțelege funcția politică, internă și externă, a căsătoriei lui Belaïd, ultimul fiu al lui Amar, el însuși fiu al lui Ahmed, unchi al lui Youcef, cu fiica acestui Youcef, Yamina, verișoara sa paralelă clasificatorie (fiică de fiu de frate al tatălui tatălui): prin această căsătorie, pe care deținătorii puterii, Ahmed cel înțelept și Ahcène diplomatul, au încheiat-o, ca de obicei, fără a-l consulta pe Youcef, lăsînd-o pe soția lui să protesteze inutil împotriva unei uniuni puțin profitabile, linia dominantă își întărește poziția, strîngînd legăturile cu linia bogată în pămînturi, și aceasta fără a-i întina prestigiul față de cei din exterior, din moment ce structura puterii casnice nu este niciodată declarată în afară. Astfel, adevărul complet al acestei uniuni constă în dublul său adevăr. Imaginea oficială, cea a unei căsătorii între veri paraleli aparținînd unei mari familii doritoare să-și manifeste unitatea printr-o uniune menită a o consolida și în același timp să-și mărturisească atașamentul față de cea mai sfîntă dintre tradițiile ancestrale, coexistă fără contradicție, chiar pentru cei străini de grup, mereu destul de bine informați și care, în acest univers de intercunoaștere, nu sînt niciodată înșelați de reprezentările care li se dau, cu cunoașterea adevărului obiectiv

al unei uniuni care sancționează *alianța* forțată între două unități sociale destul de legate una de alta în mod negativ, la bine și la rău, adică genealogic, pentru a fi constrînse să-și unească bogățiile complementare. Și am putea înmulți la nesfîrșit exemplele acestui dublu joc al relei-credințe colective.



Nu există vreun caz în care sensul obiectiv al unei căsătorii să fie atît de puternic marcat încît să nu lase loc pentru travestirea simbolică. Astfel, căsătoria aceluia care este numit *mechrut* („care este sub condiție"), prin care un bărbat lipsit de descendență masculină își dă fiica în căsătorie unui „moștenitor" (*awrith*) mijlocind ca acesta să vină să locuiască în casa sa, nu îmbracă decît în povești sau în cărțile de etnografie aparența unui soi de cumpărare a unui ginere, angajat pentru forța sa de producție și de reproducere, pe care principiile, aplicate mecanic, ale concepției oficiale despre lume ne-ar determina să o vedem.[20] Cei care vorbesc despre aceasta, din orice regiune ar fi, au dreptate să spună că această formă de căsătorie, necunoscută la ei, nu se întîlnește decît în alte ținuturi: într-adevăr, examinarea cea mai atentă a genealogiilor și a istoriilor de familie nu permite să se descopere nici măcar un singur caz care să fie perfect conform cu definiția („îți dau pe fiica mea, dar tu vei veni la mine"). Totuși, se poate pretinde în mod la fel de legitim că nu există vreo familie care să nu numere cel puțin un *awrith*, dar mascat sub imaginea oficială a „asociatului" sau a „fiului adoptiv": cuvîntul *awrith*, „moștenitorul", nu este oare un eufemism oficial care permite să numim în mod oficial ceea ce este de nenumit, adică un bărbat care n-ar putea fi definit, în casa care îl primește, decît ca soțul soției sale? Se înțelege de la sine că omul de onoare, la curent cu uzanțele, poate conta pe complicitatea binevoitoare a propriului său grup atunci cînd se străduiește să deghizeze în adopție o uniune care, sub forma cinică a contractului, reprezintă inversarea tuturor formelor onorabile de căsătorie și care, în această calitate, este la fel de dezonorantă pentru *awrith* („el face mireasa", se spune) ca și pentru părinți, destul de interesați să-și dea fiica acestui soi de servitor fără salariu. Și cum să nu se grăbească grupul să intre

[20] Pasiunea juriștilor pentru *supraviețuirile* rudeniei matriliniare i-a îndemnat să se intereseze de cazul *awrith*-ului, pe care l-au perceput, pentru a vorbi limbajul lor, ca pe un „contract de adopție a unui mascul major" (cf., pentru Algeria, G. H. Bousquet, *Note sur le mariage mechrouth dans la région de Gouraya*, „Revue algérienne", ianuarie-februarie 1934, pp. 9-11 și L. Lefèvre, *Recherches sur la condition de la femme kabyle*, Alger, Carbonel, 1939; pentru Maroc, G. Marcy, *Le mariage en droit coutumier zemmoûr*, „Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence", iulie 1930; *Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère*, „Revue africaine", nr. 85, 1941, pp. 187-211; Capitaine Bendaoud, *L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild*, „Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chérifiennes", nr. 2, 1935, pp. 34-40; Capitaine Turbet, *L'adoption des adultes chez les Ighezrane*, *ibid.*, p. 40 și nr. 3, 1935, p.41).

în jocul minciunilor interesate care tind să ascundă că el nu a știut să găsească mijlocul onorabil de a evita ca *amengur*-ul să recurgă la o asemenea soluție extremă pentru a evita „falimentul" familiei sale?

Strategiile de ordinul doi care tind toate să preschimbe relații inutile în relații oficiale, adică să facă ca practicile care ascultă în realitate de alte principii să pară că se *deduc* din definiția genealogică, ating în plus un scop neprevăzut, dînd o reprezentare a practicii ca făcută pentru a evita reprezentarea pe care etnologul „ritualist" și-o face spontan despre practică. Recurgerea la *regulă*, acest azil al ignoranței, ne permite să ne lipsim de acest fel de contabilitatea completă a costurilor și a profiturilor materiale și mai ales simbolice pe care le conține rațiunea și rațiunea de a fi a practicilor.

Ordinarul și extra-ordinarul

Departe de a se supune unei norme care ar desemna, în ansamblul rudeniei oficiale, pe un soț sau altul ca obligatoriu, încheierea căsătoriilor depinde în mod direct de starea relațiilor de rudenie practice, relații prin bărbați utilizabili de către bărbați, relații prin femei utilizabile de către femei, și de starea raporturilor de forță în interiorul „casei", adică prin familiile unite prin căsătoria încheiată în generația precedentă, care determină sau permite cultivarea unui cîmp sau a altuia de relații.

Dacă admitem că una dintre funcțiile principale ale căsătoriei este de a reproduce relațiile sociale al căror produs este, înțelegem imediat că diferitele specii de căsătorii pe care le putem distinge luînd ca criteriu atît caracteristicile obiective ale grupurilor reunite (poziția lor în ierarhia socială, îndepărtarea lor în spațiu etc.), cît și caracteristicile ceremoniei înseși și în special solemnitatea sa, corespund foarte strîns caracteristicilor

înseși ale relațiilor sociale care le-au făcut posibile, și pe care tind să le reproducă. Rudenia oficială, numită public și recunoscută social, este ceea ce face posibile și necesare căsătoriile oficiale care îi dau singura ocazie de a se mobiliza în mod practic ca grup și de a-și reafirma prin aceasta unitatea, deopotrivă la fel de solemnă și oficială ca ocaziile celebrării sale. În rudenia practică, adică în cîmpul de relații utilizate *necontenit* și astfel reactivate în vederea unor noi utilizări, se urzesc căsătoriile ordinare, menite, prin chiar frecvența lor, mediocrității ne-marcatului și banalității cotidiene. Legea generală a schimburilor vrea ca un grup să consacre reproducerii relațiilor oficiale o parte din munca sa de reproducere, cu atît mai importantă cu cît este situată mai sus în ierarhia socială, deci mai bogată în relații de acest fel: rezultă că săracii, care nu prea au ce cheltui pe solemnități, tind să se mulțumească cu căsătoriile ordinare pe care le asigură rudenia practică, în timp ce bogații, adică cei mai bogați în rude, cer mai mult și sacrifică mai mult pentru toate strategiile mai mult sau mai puțin instituționalizate care urmăresc să asigure întreținerea capitalului social, dintre care cea mai importantă este fără îndoială căsătoria extraordinară cu „străini" de mare prestigiu.

Dintre deformările inerente etnologiei spontane a informatorilor, cea mai insidioasă constă fără îndoială în faptul că acordă un loc disproporționat căsătoriilor extra-ordinare, care se disting de căsătoriile ordinare printr-o marcă pozitivă sau negativă. În afara acestor feluri de *curiosa,* pe care i le oferă etnologului adesea informatorii de bună-credință, precum căsătoriile prin schimb (*abdal*, doi bărbați își „schimbă" între ei surorile), prin „adaos" (*thirni*, doi frați se căsătoresc cu două surori, a doua „adăugîndu-se" primei, sau fiul ia în căsătorie pe sora sau chiar pe fiica celei de-a doua soții a tatălui său) sau

leviratul, caz particular de căsătorii prin „reparaţie" (*thiririth*, de la *err*, a înapoia sau a relua), discursul indigen acordă prioritate cazurilor extreme: căsătoria dintre verii paraleli, cea mai desăvîrşită din punct de vedere mitic, şi căsătoria care îi uneşte pe mai-marii a două triburi sau a două clanuri diferite, cea mai desăvîrşită din punct de vedere politic.

Astfel povestea, discurs semiritualizat cu funcţie didactică, simplă parafrază sub formă de parabolă a proverbului sau a zicalei care îi serveşte drept morală, reţine exclusiv căsătoriile marcate şi marcante. Mai întîi diferitele tipuri de căsătorie cu verişoara paralelă, indiferent dacă au ca scop păstrarea unei moşteniri politice sau împiedicarea stingerii unei familii (în cazul fiicei unice). Şi apoi mezalianţele cele mai flagrante, precum căsătoria corbului de noapte cu fiica vulturului, model pur de căsătorie de jos în sus (în sens social, dar şi în sens mitic, susul opunîndu-se josului aşa cum ziua, lumina, fericirea, puritatea, onoarea se opun nopţii, întunericului, nenorocirii, murdăririi şi dezonoarei), dintre un bărbat situat pe treptele inferioare ale scării sociale, un *awrith*, şi o femeie provenită dintr-o familie superioară, căsătorie în care relaţia tradiţională este inversată din cauza discordanţei dintre poziţiile soţilor în ierarhiile socială şi sexuală. Cel care a dat, în acest caz cel mai de sus, trebuie să meargă în ajutorul celui care a luat, în acest caz cel mai de jos: vulturul trebuie să-l ia în spate pe ginerele său, corbul de noapte, pentru a evita o competiţie umilitoare în cadrul competiţiei dintre vulturaşi; situaţie scandaloasă pe care o denunţă proverbul: „Să-i dai fata şi să adaugi şi grîu".

În ciuda acestor reprezentări oficiale, observaţia şi statistica stabilesc că, în toate grupurile observate, uniunile de departe cele mai frecvente sînt căsătoriile ordinare, înnodate cel mai des la iniţiativa femeilor, în aria rudeniei sau a relaţiilor practice care le fac posibile şi la întărirea cărora contribuie.

Astfel, de exemplu, într-o familie mare din satul Aghbala din Kabylia Mică, din 218 căsătorii masculine (prima pentru fiecare individ) 34% au fost contractate cu familii situate în afara limitelor tribului; numai 8%, încheiate cu grupurile cele mai depărtate deopotrivă spaţial şi social, prezintă toate trăsăturile căsătoriilor de prestigiu: ele se datorează unei singure familii care înţelege să se distingă de celelalte prin practici matrimoniale originale; celelalte căsătorii depărtate (26%) nu fac decît să reînnoiască relaţii deja stabilite (relaţii „prin femei" sau „prin unchii materni", întreţinute continuu cu ocazia căsătoriilor, a plecărilor şi a întoarcerilor din călătorie, a doliilor şi uneori chiar a marilor lucrări). Două treimi din căsătorii (66%) sînt încheiate în aria tribului (compusă din nouă sate): dacă exceptăm alianţele cu clanul opus, foarte rare (4%), care au întotdeauna o semnificaţie politică (mai ales pentru generaţiile mai vechi) din cauza antagonismului tradiţional care opune cele două grupuri, celelalte uniuni intră în clasa căsătoriilor ordinare. În timp ce numărăm 17% căsătorii în alte familii şi 39% în domeniul relaţiilor practice, numai 6% dintre uniuni sînt încheiate în interiorul familiei, adică *4% cu verişoara paralelă* şi 2% cu o altă verişoară (două treimi din familiile examinate rupînd, în plus, indiviziunea).[21]

Încheiate între familii unite prin schimburi frecvente şi vechi, aceste căsătorii ordinare sînt cele despre care nu avem nimic de spus, ca despre tot ce a fost întotdeauna aşa în toate timpurile, cele care nu au altă funcţie, în afara reproducerii biologice, decît reproducerea relaţiilor sociale care le fac

[21] La capătul unei cercetări recente, Ramon Bassagana şi Ali Sayad (*op. cit.*, 1974) au găsit, la Ath Yenni, un procent infim (2/610) de căsătorii cu verişoara paralelă sau cu o rudă pe linie paternă (6/610) şi o proporţie semnificativ mai crescută de căsătorii cu fiica unchiului matern (14/610).

posibile.[22] Aceste căsătorii, care sînt în general celebrate fără ceremonie, sînt față de căsătoriile extra-ordinare, încheiate de bărbați între sate sau triburi diferite sau, mai simplu, în afara rudeniei uzuale, și întotdeauna parafate din această cauză prin ceremonii solemne, ceea ce schimburile din viața obișnuită sînt față de schimburile extra-ordinare în ocaziile extra-ordinare care revin rudeniei de reprezentare.

Căsătoriile extra-ordinare au în comun excluderea femeilor. Dar, spre deosebire de căsătoria dintre veri paraleli care, fiind reglată între frați sau între bărbați din familie, cu binecuvîntarea patriarhului, se distinge prin aceasta și numai prin aceasta[23] de căsătoriile ordinare, de neconceput fără intervenția femeilor, căsătoria îndepărtată se recunoaște oficial drept politică: încheiată în afara domeniului relațiilor uzuale,

[22] Iată o mărturie deosebit de semnificativă: Îndată ce a născut primul fiu, Fatima a început să-i caute viitoarea soție; ea încerca mai multe opțiuni, cu ochii deschiși la toate ocaziile, la vecine, în originea ei apropiată, în sat, la prieteni, la nunți, în pelerinaje, la fîntînă, în străinătate și chiar cu ocazia înmormîntărilor la care era obligată să apară: așa și-a căsătorit toți copiii fără probleme și ca pe nesimțite (Yamina Aït Amar Ou Saïd, 1960).

[23] Dacă lăsăm deoparte idealizarea mitică (sîngele, puritatea, interiorul etc.) și exaltarea etică (onoarea, virtutea etc.) care înconjoară căsătoria între rude paterne, despre căsătoriile ordinare nu se spune altceva decît se spune despre căsătoria cu verișoara paralelă. Astfel, de exemplu, căsătoria cu fiica surorii tatălui este considerată capabilă să asigure, la fel ca și căsătoria cu verișoara paralelă, concordia dintre femei și respectul soției pentru părinții soțului său (*khal și khalt*); aceasta la prețul cel mai scăzut, deoarece tensiunea pe care o creează rivalitatea implicit declanșată de orice căsătorie între grupuri străine din cauza statutului și a condițiilor de existență oferite tinerei soții nu se instaurează la acest grad de familiaritate.

celebrată prin ceremonii care mobilizează grupuri largi, ea nu are decît o justificare politică, precum, la limită, căsătoriile menite să parafeze o pace sau o alianță între „capii" a două triburi.[24] Mai comun, ea este căsătoria din piață, loc neutru, de unde femeile sînt excluse și unde familiile, clanurile și triburile se întîlnesc, mereu în gardă. Ea este „publicată" pe piață de către crainic, spre deosebire de celelalte căsătorii care, neîntrunind decît rudele, exclud invitațiile solemne. Ea tratează femeia ca pe un instrument politic, ca pe un fel de cauțiune, sau ca pe o monedă de schimb, menită să procure foloase simbolice. Prilej de a proceda la exhibiția publică și oficială, deci perfect legitimă, a capitalului simbolic al familiei, de a da, dacă putem spune așa, o *reprezentație* a rudeniei sale, și de a mări, chiar prin aceasta, acest capital, cu prețul unor cheltuieli foarte mari, ea se supune în fiecare clipă căutării de capital simbolic (în timp ce căsătoria cu un străin rupt de grupul său și refugiat în sat este total desconsiderată, căsătoria cu un străin care locuiește departe este prestigioasă, pentru că dovedește amploarea răspîndirii familiei; de asemenea, spre deosebire de căsătoriile ordinare care urmează „căi" bătute, căsătoriile politice nu sînt și nu pot fi repetate, pentru că alianța s-ar devaloriza devenind obișnuită). Și, prin aceasta, ea este fundamental masculină și îl

[24] Aceste căsătorii extra-ordinare scapă constrîngerilor și convenientelor care apasă asupra căsătoriilor ordinare (îndeosebi prin faptul că nu au „urmări"). În afara cazurilor în care grupul învins (clan sau trib) îi dădea grupului învingător o femeie și în care cele două grupuri, pentru a arăta că nu există nici învingător nici învins, procedau la un schimb de femei, se mai putea întîmpla ca grupul învingător să-i dea o femeie celuilalt fără a lua nimic în schimb, căsătoria unind atunci nu familiile cele mai puternice, ci o familie mică din grupul învingător cu o familie mare din celălalt grup.

opune adesea pe tată mamei miresei, mai puțin sensibilă la profitul simbolic pe care îl poate procura și mai atentă la dezavantajele pe care le prezintă pentru fiica sa menită condiției de exilată (*thaghribth*, exilata, rătăcita în vest).[25] În măsura în care, prin intermediul familiilor și al descendenților direct interesate, ea pune în legătură grupuri largi, ea este complet oficială, și nu există nimic în sărbătorire care să nu fie strict ritualizat și magic stereotipizat: fără îndoială pentru că miza este atît de mare, riscurile de ruptură atît de numeroase și de mari, încît nu se pot încrede complet în improvizația reglată a habitusurilor orchestrate.

Intensitatea și solemnitatea actelor rituale cresc atunci cînd ne îndreptăm de la căsătoriile încheiate în familia indiviză sau în rudenia practică la căsătoriile extra-ordinare, prilej de a sesiza, în forma sa desăvîrșită, un ceremonial care este redus la cea mai simplă expresie a sa atunci cînd căsătoria se situează în universul ordinar. Căsătoriile încheiate în subpiața privilegiată (cea a *akham*-ului), pe care autoritatea bătrînului și solidaritatea rudelor de sînge paterne o constituie în zonă liberă de unde orice supralicitare și orice concurență sînt excluse imediat, se disting printr-un cost incomparabil mai redus decît cel al căsătoriilor extra-ordinare. În majoritatea cazurilor, uniunea se impune ca de la sine și, cînd nu se întîmplă așa, intervenția discretă a femeilor din familie este suficientă pentru a o realiza. Celebrarea căsătoriei este redusă la strictul necesar. În primul rînd, cheltuielile (*thaqufats*) generate de primirea cortegiului nupțial în familia tinerei fete sînt foarte

[25] „Căsătoria departe este exil"; „căsătoria în afară, căsătorie în exil" (*azwaj ibarra, azwaj elghurba*), spun adesea mamele a căror fiică a fost dată unui grup străin unde nu are nici o cunoștință (*thamusni*) și încă și mai puțin rude, chiar îndepărtate; este ceea ce cîntă și mireasa care a făcut o asemenea căsătorie de exil: „O, munte, deschide ușa pentru exilată. Să vadă țara natală. Pămîntul străin este frate cu moartea. Și pentru bărbat și pentru femeie".

reduse; ceremonia *imensi*, în cadrul căreia va fi înmînată zestrea, îi grupează numai pe reprezentanții cei mai importanți din cele două familii care se aliază (adică vreo douăzeci de bărbați); trusoul miresei (*ladjaz*) se reduce la trei rochii, două văluri și cîteva alte obiecte mărunte (o pereche de încălțăminte, un *haïk*); suma totală a zestrei, negociată dinainte în funcție de ce trebuie să cumpere părinții tinerei fete de la piață pentru a o dota pe fiica lor (o saltea, o pernă, un cufăr, la care se adaugă cuverturile, produse de artizanat familial, care se transmit din mamă în fiică), este înmînată fără mare ceremonie și fără bluff sau camuflaj; cît despre cheltuielile de nuntă, familiile se pun de acord să le limiteze la minimum, făcînd să coincidă sărbătorirea cu Aïd-ul: oaia sacrificată în mod tradițional cu acest prilej acoperă nevoile nunții, iar invitații, reținuți acasă la ei cu această ocazie, se scuză în număr mai mare. Acestor căsătorii ordinare, pe care vechea morală țărănească le înconjoară cu elogii (în contrast cu căsătoriile care, ca „cea a fetelor de văduve", depășesc limitele social recunoscute fiecărei familii), li se opun sub toate raporturile căsătoriile extra-ordinare. Pentru a concepe ambiția de a merge să cauți departe o soție, trebuie să fii predispus la aceasta prin obiceiul de a întreține relații ieșite din comun, deci prin posedarea unor aptitudini, îndeosebi lingvistice, care sînt indispensabile în aceste ocazii; trebuie de asemenea să dispui de un puternic capital de relații îndepărtate, deosebit de costisitoare, care sînt singurele ce pot oferi informații sigure și procura mediatorii necesari încheierii proiectului. Pe scurt, pentru a putea mobiliza acest capital la momentul potrivit, trebuie să fi investit mult și de mult timp. Astfel, de exemplu, pentru a nu examina decît acest caz, capii familiei sacre care sînt rugați să servească drept intermediari sînt plătiți în schimb în o mie de feluri: taleb-ul satului și cu atît mai mult personajul religios cu rangul cel mai înalt care participă la cortegiu (*iqafafen*) este îmbrăcat și încălțat cu lucruri noi de către „maestrul nunții", iar darurile care îi sînt oferite tradițional, în bani cu ocazia sărbătorilor, în alimente la strîngerea recoltei, sînt oarecum proporționale cu importanța serviciului făcut; oaia de Aïd care i se oferă în acel an nu este decît una din compensațiile „rușinii" pe care a simțit-o mergînd să-l solicite pe un laic (care, oricît de puternic ar fi, nu deține „în inima lui" știința coranică) și consacrînd căsătoria prin credința și știința sa.

Acordul încheiat, ceremonia „angajamentului" (*asarus*, depunerea garanției, *thimristh*), care are funcția de rit de însușire (*aâayam*, desemnarea, sau *aâallam*, marcarea, asemănătoare cu aceea a primei parcele arate, sau mai degrabă *amlak*, însușirea pe aceeași bază ca și pămîntul) este ea singură ca o nuntă. Aici se vine încărcat de cadouri nu numai pentru mireasă (care primește „garanția" care îi este destinată, o bijuterie de valoare, și bani de la toți bărbații care o văd în acea zi – *thizri* –), ci și pentru toate celelalte femei din casă; la acestea se adaugă alimente (griș, miere, unt etc.), capete de vite care vor fi tăiate și consumate de invitați sau constituite în capital aparținînd miresei. Se vine în număr mare, bărbații din familie demonstrîndu-și forța prin împușcături pe care le trag ca în ziua căsătoriei. Toate sărbătorile celebrate în intervalul care desparte această sărbătoare de nuntă sînt tot atîtea ocazii de a aduce logodnicei (*thislith*) „partea" sa: familiile mari despărțite de distanțe mari nu se pot mulțumi să schimbe cîteva farfurii de cușcuș; se adaugă cadouri pe măsura celor pe care îi unesc. Acordată, adică „dată", „însușită" și „chemată în amintire" de multiplele „părți" care i-au fost rezervate, tînăra nu este totuși dobîndită: se face un punct de onoare din a lăsa familiei sale timpul dorit pentru a aștepta și a face să aștepte. Celebrarea căsătoriei constituie evident punctul culminant al înfruntării simbolice dintre cele două grupuri și de asemenea momentul celor mai mari cheltuieli. I se trimit familiei tinerei fete *thaqufats*, aproximativ două chintale de griș și cel puțin o jumătate de chintal de făină, carne (în animale vii) din abundență – despre care se știe că nu va fi consumată în totalitate – miere (20 de kilograme), unt (10 kilograme). Este citată o căsătorie în care în familia tinerei fete au fost aduse un vițel, cinci oi vii și o carcasă de oaie (*ameslukh*). Delegația *iqafafen*-ilor era, e adevărat, de patruzeci de bărbați cu puști, la care trebuie să adăugăm toate rudele și toți notabilii pe care vîrsta îi scutește să mai tragă focuri de armă, adică vreo cincizeci de bărbați. Trusoul miresei, care poate număra în acest caz vreo treizeci de piese, este dublat de tot atîtea oferite diferitelor alte femei din familie. Și dacă auzim adesea spunîndu-se că între cei mari nu există *chrut* (condiții pretinse de tată pentru fiica sa înainte de a acorda mîna ei) este pentru că statutul familiilor constituie prin sine însuși o asigurare că aceste „condiții" stipulate explicit în alte

locuri aici vor fi oricum depășite. Ritualul ceremoniei de înmînare a zestrei este prilejul unei înfruntări totale între cele două grupuri, în care miza economică este și indicele capitalului simbolic și, prin aceasta, un pretext. A cere o zestre mare în schimbul fetei sale sau a plăti o zestre mare pentru a-și căsători fiul înseamnă, în ambele cazuri, afirmarea prestigiului și, prin aceasta, dobîndirea de prestigiu; și unii și ceilalți vor să dovedească cît „valorează", fie arătînd cu ce preț bărbații de onoare, care știu să aprecieze, evaluează alianța lor, fie declarînd cu emfază la ce preț se estimează prin prețul pe care sînt gata să-l plătească pentru a avea parteneri demni de ei. Printr-un fel de tîrguială inversată, care se ascunde sub aparențele unei tîrguieli obișnuite, cele două grupuri se pun de acord în mod tacit să supraliciteze în legătură cu totalul zestrei, pentru că au același interes să ridice acest indice indiscutabil al valorii simbolice al produselor lor pe piața schimburilor matrimoniale. Și nu există vitejie mai lăudată decît aceea a tatălui miresei care, la capătul unei tîrguieli înverșunate, restituie în mod solemn o parte din suma primită. Cu cît partea înapoiată era mai mare, cu atît rezulta mai multă onoare, ca și cum, încoronînd tranzacția printr-un gest generos, se convertea în schimb de onoare o tîrguială care nu putea fi atît de sincer înverșunată decît deoarece căutarea maximalizării profitului material se ascundea aici sub concursul de onoare și sub căutarea maximalizării profitului simbolic[26].

---

[26] Produse ale unor strategii elaborate, de la care se așteaptă alianțe, căsătoriile îndepărtate reprezintă un fel de plasament pe termen scurt și lung, prin care se urmărește menținerea sau creșterea capitalului social, mai ales prin calitatea socială a „unchilor materni" pe care îi procură: înțelegem că se evită desfacerea lor ușuratică, relațiile cele mai vechi și cele mai prestigioase fiind evident cel mai bine protejate împotriva rupturii imprudente. În caz de repudiere inevitabilă, se recurge la tot felul de subterfugii pentru a se evita delapidarea capitalului de alianțe. Se întîmplă să se ajungă la „implorarea" părinților femeii repudiate să o dea înapoi, invocîndu-se tinerețea, zăpăceala, brutalitatea verbală, iresponsabilitatea unui soț prea tînăr pentru a ști să aprecieze prețul alianțelor, sau faptul că formula nu a fost pronunțată de trei ori, ci o singură dată, din zăpăceală, fără martori. Divorțul devine o simplă ceartă (*thutchh'a*). Se merge pînă la a se propune

Cît despre căsătoria cu verişoara paralelă, ea îşi datorează poziţia eminentă pe care o ocupă în discursul indigen şi, prin urmare, în discursul etnologic, faptului că este cea mai conformă cu reprezentarea mitico-rituală a diviziunii muncii între sexe, şi, îndeosebi, a funcţiei atribuite bărbatului şi femeii în raporturile dintre grupuri. Mai întîi deoarece constituie afirmarea cea mai radicală a refuzului de a recunoaşte relaţia de afinitate ca atare, adică atunci cînd nu se prezintă ca o simplă *dublare* a relaţiei de filiaţie: „Femeia, se spune, nici nu uneşte nici nu desparte" (se cunoaşte libertatea care îi este lăsată – teoretic – soţului de a-şi repudia soţia, situaţia de cvasistrăină a soţiei exogene atît timp cît ea nu a produs un descendent pe linie masculină şi uneori şi dincolo de acest caz, în sfîrşit ambivalenţa relaţiei dintre nepot şi unchiul matern). Lumii îi place să laude efectul propriu al căsătoriei dintre veri paraleli, şi anume faptul că toţi copiii care au provenit din aceasta („cei a căror origine nu este amestecată, al căror sînge este pur") pot fi ataşaţi aceleiaşi familii trecînd prin tată sau prin mamă („de acolo unde îşi avea rădăcina, şi-a luat unchii materni", *ichathel, ikhawel* –; sau, în arabă, „unchiul său matern este unchiul său patern", *khalu âammu*). Ştiindu-se în plus că femeia este cea prin care impuritatea şi dezonoarea ameninţă să fie introdusă în familie („ruşinea", se spune, „este fata tînără", iar ginerele este cîteodată numit „vălul ruşinilor"[27]), se vede de asemenea că cea

celebrarea unei noi nunţi (cu *imensi* şi trusou). Dacă repudierea se dovedeşte definitivă, există mai multe modalităţi de „despărţire": cu cît căsătoria a fost mai importantă, mai solemnă, cu cît s-a „investit" mai mult în ea, cu atît mai mult există interesul să se păstreze raporturile cu cei de care se despart şi cu atît este mai discretă ruptura; zestrea nu este cerută imediat, după cum nu este nici refuzată (repudierea „gratuită" fiind o ofensă gravă), se aşteaptă chiar ca femeia să se recăsătorească; se evită socotelile prea stricte şi asocierea martorilor, mai ales a celor străini, la rezolvarea divorţului.

[27] Precocitatea căsătoriilor se explică parţial prin aceasta: tînăra fată este chiar incarnarea vulnerabilităţii grupului. De aceea, tatăl nu are

mai bună sau cea mai puţin rea dintre femei este femeia provenită din rude pe linie paternă, verişoara paralelă patriliniară, cea mai masculină dintre femei – a cărei limită, imposibil produs al unei imaginaţii patriarhale, este Atena, ieşită din *capul* lui Zeus. „Căsătoreşte-te cu fiica *âamm*-ului tău: dacă ea te va mesteca, cel puţin nu te va înghiţi". Verişoara paralelă patriliniară, femeie cultivată şi energică, se opune verişoarei paralele matriliniare, femeie în mod natural sucită, malefică şi impură, aşa cum *femininul-masculin* se opune *femininului-feminin*, adică potrivit structurii (de tipul $a : b : : b_1 : b_2$) care organizează şi spaţiul mitic al casei sau al calendarului agrar.[28] Înţelegem că o căsătorie cu fiica fratelui tatălui este cea mai binecuvîntată dintre toate şi menită să atragă binecuvîntările asupra grupului. Ea juca rolul unui rit de deschidere a sezonului căsătoriilor, avînd sarcina, ca şi ritul omolog în materie de munci agricole, de a exorciza ameninţarea conţinută în punerea în contact a masculinului cu femininul, a focului cu apa, a cerului cu pămîntul, a brăzdarului cu brazda, sacrilegiu inevitabil.[29]

altă grijă decît să se debaraseze cît mai repede de această ameninţare plasînd-o sub protecţia unui alt bărbat.

[28] J. Chelhod, care relatează că „în limbajul trivial din Alep, prostituatele sînt numite «fete ale mătuşii materne»", citează de asemenea un proverb sirian în care se manifestă aceeaşi dezaprobare faţă de căsătoria cu fiica surorii mamei: „Din cauza caracterului său impur, el s-a căsătorit cu fiica mătuşii sale materne" (J. Chelhod; *Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe*, „L'homme", iulie-decembrie 1965, nr. 3 şi 4, pp. 113-173). La fel, în Kabylia, pentru a exprima lipsa totală de relaţii genealogice, se spune: „Ce eşti tu pentru mine? Nici măcar fiul fiicei surorii mamei mele – *mis illis khalti*".

[29] Putem vedea o confirmare indirectă a semnificaţiei acordate căsătoriei dintre veri paraleli în faptul că personajul care avea sarcina de a deschide în mod solemn arăturile, acţiune omoloagă cu căsătoria inaugurală, nu juca *nici un rol politic* şi că sarcina sa era pur *onorifică* sau, dacă doriţi, *simbolică*, adică deopotrivă infimă şi respectată. Acest personaj este desemnat sub numele de *amezwar* (primul), *aneflus* (băr-

Nu există vreun informator sau vreun etnolog care să nu declare că, în țările arabe și berbere, fiecare băiat are un „drept" asupra verișoarei sale paralele: „Dacă băiatul o vrea pe fiica fratelui tatălui său, el are un *drept* asupra ei. Dar dacă nu o vrea, nu este consultat. E ca și pămîntul". Deși este infinit mai apropiate de realitatea practicilor decît juridismul etnologic, care nici nu bănuiește omologia dintre relația cu femeile din familie și relația cu pămîntul, aceste cuvinte ale unui informator maschează relația reală, infinit mai complexă, care îl unește pe un individ cu verișoara sa paralelă. De fapt, pretinsul drept asupra fiicei fratelui tatălui poate fi o *datorie*, care se supune acelorași principii ca obligația de a răzbuna un părinte sau de a răscumpăra un pămînt al familiei rîvnit de străini, și care nu se impune în toată rigoarea sa decît în împrejurări destul de excepționale. Faptul că, în cazul pămîntului, dreptul de preempțiune (*achfaâ*) este formulat și codificat de tradiția juridică savantă (dotată cu o autoritate instituționalizată și garantată de tribunale), ca și de tradiție (*qanum*) nu implică cîtuși de puțin că s-ar putea face din regula juridică sau cutumiară principiul practicilor efectiv respectate în materie de circulație a pămînturilor: vînzarea unui pămînt din patrimoniu fiind mai întîi o treabă internă a familiei, recurgerea la autorități, care preschimbă obligația de onoare în obligație de drept (chiar dacă este vorba de adunarea clanului sau a satului), este cu totul excepțională, iar invocarea dreptului sau a cutumei de *chafaâ* (sau *achfaâ*) se inspiră aproape întodeauna din principii care nu au nimic de-a face cu cele ale dreptului, ca intenția de a *sfida* pe cel care l-a dobîndit cerînd anularea unei vînzări de pămînt considerate ilegitime, și care comandă majoritatea practicilor de cumpărare și vînzare a terenurilor. Obligația de a te căsători cu o femeie care este într-o situație asemănătoare cu aceea a terenului părăginit, abandonat de stăpînii lui (*athbur*, tînăra fată, și *el bur*, paragină) se impune doar cu mai puțină urgență decît obligația de a cumpăra un pămînt pus în vînzare de unul din membrii grupului sau de a răscumpăra un teren căzut în mîini străine, teren prost apărat și prost posedat, și cu infinit mai puțină forță decît imperativul de a nu lăsa nerăzbunată asasinarea unui membru al grupului. În toate cazurile, caracterul imperativ al datoriei este în funcție de poziția agenților în genealogie și de asemenea, evident, de *dispozițiile lor*: astfel, în cazul răzbunării, obligația de onoare poate deveni un drept la onoare pentru unii (aceeași crimă fiind uneori răzbunată de două ori), în timp ce alții se eschivează sau nu se execută decît sub constrîngere; în cazul pămîntului, interesul material de a răscumpăra fiind evident, ierarhia drepturilor la onoare și a obligațiilor de cumpărare este în același timp mai vizibilă și mai des încălcată, ceea ce antrenează conflicte și tranzacții foarte complexe între membrii familiei, care se simt obligați să cumpere dar nu pot, și cei care au mai puține drepturi-îndatoriri de a cumpăra, dar au mijloacele de a o face.

batul de încredere), sau *aqdhim* (cel vechi), *amghar* (bătrînul), *amasâud* (norocosul), ori, mai exact, *amezwar, aneflus, amghar nat-yuga* (primul, bărbatul de încredere, bătrînul care mînă perechea de boi sau de la plug); termenul cel mai semnificativ, pentru că exprimă explicit omologia dintre arat și căsătorie, este *bulâaras,* bărbatul de la nuntă (cf. E. Laoust, *Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie,* Paris, Challamel, 1920).

De fapt, în ciuda întregii tradiții etnologice, care nu face decît să reia la rîndul său teoria oficială (adică aceea conformă cu interesele masculine) potrivit căreia orice bărbat dispune de un fel de drept de preempțiune asupra verișoarei sale paralele (conform reprezentării oficiale ce acordă bărbatului superioritatea, deci inițiativa, în toate relațiile dintre sexe), trebuie să amintim că o căsătorie cu verișoara paralelă se poate impune în anumite cazuri cu o necesitate care nu este totuși cea a regulii genealogice.

În practică, într-adevăr, această căsătorie ideală este adesea o opțiune *forțată* care pretinde a fi o alegere a idealului, un

membru al familiei achitîndu-se astfel de o obligaţie cu amabilitate şi care, aşa cum am văzut, face parte adesea din rîndurile cele mai sărace ale familiilor dominante (clienţii). În orice caz, aceasta se întîmplă din cauza unor grupuri caracterizate printr-o puternică voinţă de a-şi afirma *distincţia*, pentru că această căsătorie are întotdeauna ca efect obiectiv întărirea integrării unităţii minime şi, corelativ, a distincţiei sale în raport cu celelalte unităţi. Predispusă prin ambiguitatea sa să joace rolul de căsătorie frumoasă a săracului, ea oferă o ieşire elegantă tuturor acelora care, ca şi nobilul ruinat incapabil de a marca altfel decît pe un teren simbolic grija sa de a nu contraveni, înţeleg să găsească în afectarea rigorismului un mijloc de a-şi afirma distincţia, precum cutare linie despărţită de grupul său de origine care doreşte să-şi menţină originalitatea, cutare familie ce pretinde să-şi afirme trăsăturile distinctive ale ascendenţei sale printr-o supralicitare de rigoare (este aproape întotdeauna cazul unei familii deosebite în comunităţile sfinte), cutare clan care înţelege să-şi arate distincţia faţă de clanul opus printr-o respectare mai riguroasă a tradiţiilor (este cazul clanului Aït Madhi de la Aït Hichem) etc. Datorită faptului că poate părea căsătoria cea mai sfîntă şi, în anumite condiţii, cea mai „distinsă", ea este forma de căsătorie extra-ordinară pe care ţi-o poţi oferi la preţul cel mai mic, fără să trebuiască să cheltuieşti pentru ceremonie, să intri în negocieri riscante şi să plăteşti o zestre prea mare: de aceea nu există o modalitate mai reuşită de a te achita cu amabilitate de o obligaţie şi de a fi în regulă.

Dar o căsătorie, oricare ar fi ea, nu capătă sens decît în raport cu ansamblul căsătoriilor posibile (adică, mai concret, în raport cu cîmpul partenerilor posibili); cu alte cuvinte, ea se situează într-un continuum care merge de la căsătoria între veri paraleli pînă la căsătoria între membrii unor triburi diferite:

aceste două căsătorii marchează punctele de intensitate maximă a două valori pe care orice căsătorie se străduieşte să le maximalizeze, adică, pe de o parte, integrarea unităţii minime şi securitatea şi, pe de altă parte, alianţa şi prestigiul, adică deschiderea spre exterior, spre străini. Opţiunea dintre fuziune şi fisiune, dintre înăuntru şi în afară, dintre securitate şi aventură, se impune în legătură cu fiecare căsătorie: dacă ea asigură un maximum de integrare grupului minim, căsătoria cu verişoara paralelă nu face decît să dubleze relaţia de filiaţie cu relaţia de alianţă, risipind astfel, prin acest fel de redundanţă, puterea de a crea alianţe noi pe care o reprezintă căsătoria; căsătoria îndepărtată, dimpotrivă, nu poate procura alianţe prestigioase decît sacrificînd integrarea familiei şi relaţia dintre fraţi, temelie a unităţii rudelor de sînge paterne. Este ceea ce repetă obsesiv discursul indigen. Mişcarea centripetă, adică exaltarea interioară, a securităţii, a autarhiei, a excelenţei sîngelui, a solidarităţii rudelor pe linie paternă, cheamă întotdeauna, chiar pentru a i se opune, mişcarea centrifugă, exaltarea alianţei de prestigiu. Sub aparenţele imperativului categoric se ascunde întodeauna calculul maximului şi al minimului, căutarea maximului de alianţă compatibilă cu menţinerea sau întărirea integrării între fraţi. Aceasta se vede din sintaxa discursului, care este mereu cea a *preferinţei*: „Este preferabil să-ţi protejezi *punctul de onoare* (*nif*) decît să-l dezvălui celorlalţi". „Nu sacrific *adhrum*-ul (familia) *aghrum*-ului (farfuria)". „Înăuntru este mai bine decît afară". „Cea mai mare nebunie (îndrăzneală, manevră riscantă): a da fata *âamm*-ului altui bărbat; a doua nebunie: a merge la piaţă fără bani; a treia nebunie: a rivaliza cu leii pe culmile munţilor". Această ultimă zicală este cea mai semnificativă, deoarece, sub aparenţa unei condamnări absolute a căsătoriei îndepărtate, recunoaşte în mod expres logica în care se

situează, cea a faptei eroice, a vitejiei, a prestigiului. Trebuie un prestigiu nebunesc şi o îndrăzneală nebunească pentru a îndrăzni să te duci la piaţă fără bani cu intenţia de a face cumpărături, aşa cum trebuie un curaj nebunesc pentru a sfida leii, străinii curajoşi cărora întemeietorii de cetăţi trebuie să le smulgă femeia, potrivit numeroaselor legende locale.

Strategii matrimoniale şi reproducere socială

Caracteristicile unei căsătorii, şi în special poziţia pe care o ocupă într-un punct determinat din continuumul care merge de la căsătoria politică la căsătoria cu verişoara paralelă, depind de scopurile şi mijloacele strategiilor colective ale grupurilor interesate. Ieşirea din fiecare partidă a jocului matrimonial depinde pe de o parte de capitalul material şi simbolic de care dispun familiile respective, de bogăţia lor în instrumente de producţie şi în oameni, consideraţi deopotrivă ca forţă de producţie şi de reproducere, şi de asemenea, într-un stadiu mai vechi, ca forţă de luptă şi, prin aceasta, ca forţă simbolică, şi, pe de altă parte, de competenţa care permite responsabililor acestor strategii de a profita cît mai bine de acest capital, stăpînirea practică a logicii economice (în sensul cel mai larg) fiind condiţia producerii practicilor considerate „rezonabile" în grup şi pozitiv sancţionate de legile obiective ale bunurilor pieţii materiale sau simbolice.

Strategia colectivă care duce la o „manevră" sau alta (în cazul căsătoriei sau în orice alt domeniu al practicii) nu este altceva decît produsul unei combinări a strategiilor agenţilor interesaţi care tinde să acorde intereselor lor respective ponderea corespunzătoare poziţiei lor în momentul considerat în structura raporturilor de forţă din cadrul unităţii casnice. Este remarcabil într-adevăr faptul că negocierile matrimoniale sînt

realmente treaba întregului grup, fiecare jucîndu-şi rolul la momentul său şi putînd contribui prin aceasta la reuşita sau la eşecul proiectului: mai întîi femeile, însărcinate cu contactele oficioase şi revocabile, permit să se înceapă negocierile semioficiale fără a risca vreo ofensă umilitoare; notabilii cei mai reprezentativi pentru rudenia de reprezentare, acţionînd ca garanţi expres *mandataţi* ai voinţei grupului lor şi ca purtători de cuvînt explicit *autorizaţi*, aduc medierea şi intervenţia lor şi în acelaşi timp o mărturie strălucită a capitalului simbolic al unei familii capabile să mobilizeze bărbaţi atît de prestigioşi; în definitiv, ambele grupuri în totalitatea lor intervin în decizie supunînd unei discuţii aprinse proiectele matrimoniale, rapoartele primirii făcute propunerilor delegaţilor şi orientarea ce trebuie dată negocierilor ulterioare. Înseamnă, în atenţia etnologilor care se consideră satisfăcuţi atunci cînd au caracterizat o căsătorie numai prin determinarea sa genealogică, că, prin reprezentarea cvasiteatrală pe care fiecare grup o dă despre sine însuşi cu prilejul căsătoriei, cele două grupuri procedează la o *anchetă sistematică* urmărind să stabilească universul complet al variabilelor caracteristice nu numai pentru cei doi soţi (vîrsta şi mai ales diferenţa de vîrstă, istoria matrimonială anterioară, ordinea naşterii, raporturile de rudenie teoretică şi practică cu deţinătorul autorităţii în familie etc.), dar şi a descendenţei lor: negocierile şi tranzacţiile de tot felul pe care le presupun marile căsătorii îndepărtate sînt o ocazie de a etala şi a măsura capitalul de onoare şi de oameni de onoare de care dispun cele două familii, calitatea reţelei de alianţe pe care pot conta şi a grupurilor cărora le sînt în mod tradiţional opuse, poziţia familiei în grupul său – informaţie deosebit de importantă, pentru că etalarea unor rude prestigioase poate ascunde o poziţie dominată într-un grup eminent – şi starea relaţiilor pe care le întreţine cu

ceilalţi membri ai grupului său, adică gradul de integrare a familiei (indiviziune etc.), structura raporturilor de forţă şi de autoritate în unitatea casnică (şi, îndeosebi cînd este vorba de căsătoria unei fete, în universul feminin) etc.

Într-o formaţiune socială orientată spre reproducerea simplă, adică spre reproducerea biologică a grupului şi producerea cantităţii de bunuri necesare subzistenţei sale şi, indisociabil, spre reproducerea structurii raporturilor sociale şi ideologice în care şi pentru care se împlineşte şi se legitimează activitatea de producţie, strategiile diferitelor categorii de agenţi ale căror interese se pot opune în interiorul unităţii casnice (între alte ocazii, la căsătorie) au ca principiu sistemele de interese care le sînt obiectiv atribuite de sistemul de dispoziţii caracteristice pentru un *mod de reproducere* determinat. Aceste dispoziţii care orientează fecunditatea, filiaţia, rezidenţa, moştenirea şi căsătoria prin referire la aceeaşi funcţie, şi anume reproducerea biologică şi socială a grupului, sînt obiectiv concertate.[30] Într-o economie caracterizată prin distribuirea relativ egală a mijloacelor de producţie (cel mai adesea posedate în indiviziune de către descendenţă) şi prin slăbiciunea şi stabilitatea forţelor productive care exclud producerea şi acumularea de surplusuri importante, deci dezvoltarea unei diferenţieri economice clar marcate, exploataţia familială are ca scop întreţinerea şi reproducerea familiei, nu producerea unor valori. În asemenea condiţii, abundenţa de bărbaţi ar constitui fără îndoială o suprasarcină dacă, adoptînd un punct de vedere strict economic, am vedea în aceasta numai „braţe" şi, în acelaşi timp, „burţi"

[30] Într-un asemenea sistem, rateurile mecanismelor de reproducere, adică *mezalianţa* matrimonială, *sterilitatea* care antrenează dispariţia familiei, *ruptura indiviziunii* constituie fără îndoială principalii factori ai transformărilor ierarhiei economice şi sociale.

(aceasta cu atît mai mult cu cît Kabylia a beneficiat dintotdeauna de o mînă de lucru flotantă de săraci care, pe vremea marilor lucrări, se constituiau în echipe ce treceau din sat în sat). De fapt, insecuritatea politică care se întreţine ea însăşi producînd dispoziţii cerute de riposta în caz de război, bătăi, furt sau răzbunare se află fără îndoială la originea valorizării bărbaţilor ca „puşti", adică nu numai ca forţă de muncă, ci şi ca forţă de luptă; pămîntul nu are valoare decît prin bărbaţii care îl cultivă, dar îl şi apără. Dacă patrimoniul familiei, pe care îl simbolizează numele, se defineşte nu numai prin posesia pămîntului şi a casei, bunuri preţioase, deci vulnerabile, ci şi prin posesia mijloacelor de a le asigura protecţia, adică bărbaţii, înseamnă că pămîntul şi femeile nu sînt niciodată reduse la statutul de simple instrumente de producţie sau de reproducere şi, mai puţin încă, de mărfuri sau chiar de „proprietăţi": agresiunile împotriva acestor bunuri inseparabil materiale şi simbolice sînt agresiuni împotriva stăpînului lor, împotriva *nif*-ului său, adică a „puterii" sale, a *fiinţei* sale aşa cum o defineşte grupul. Pămîntul înstrăinat, ca şi violul sau crimele nerăzbunate reprezintă forme diferite ale aceleiaşi ofense, care necesită în toate cazurile aceeaşi ripostă a punctului de onoare: aşa cum crima este „răscumpărată", dar în logica supralicitării simbolice, lovind dacă se poate în persoana cea mai apropiată de criminal sau în notabilul cel mai faimos al grupului, la fel se „răscumpără" *cu orice preţ* un pămînt ancestral, chiar prea puţin fertil, pentru a şterge această provocare permanentă lansată punctului de onoare al grupului; aceasta pentru că, în logica provocării, cel mai bun pămînt, tehnic şi simbolic, este cel mai bine integrat în patrimoniu, ca şi bărbatul prin care poate fi atins în modul cel mai solemn, deci cel mai crud, grupul, este cel care este cel mai reprezentativ pentru acesta. Morala onoa-

rei este expresia transfigurată a acestei logici economice; mai general, ea este morala interesului formațiunilor sociale, a grupurilor sau a claselor al căror patrimoniu, ca și aici, lasă un loc important capitalului simbolic.

Se face o diferență tranșantă între *nif*, punctul de onoare, și *h'urma*, onoarea, ansamblul a ceea ce este *h'aram*, adică interzis, ceea ce constituie vulnerabilitatea grupului, ceea ce posedă el mai sacru (și totodată între provocare, care atinge numai punctul de onoare, și afrontul profanator). Simpla provocare lansată punctului de onoare (*thirzi nennif*, faptul de a sfida; *sennif*, prin *nif*, sîc! te sfidez!) se distinge de ofensa care atentează la onoare. Se ia în derîdere atitudinea acestui nou îmbogățit care, pentru a încerca să repare o atingere adusă *h'urma*, își provoacă ofensatorul amenințîndu-l că-l va întrece la alergări sau că va întinde pe pămînt mai multe bancnote de o mie de franci decît el, confundînd ordinea sfidării cu ordinea ofensei. Atingerea adusă *h'urma* tinde să excludă ascunzișurile sau aranjamentele precum *diya*, compensație plătită familiei victimei de către familia criminalului. Despre cel care acceptă, se spune: „Este un bărbat care a acceptat să mănînce sîngele fratelui său; pentru el, numai burta contează". În cazul unei ofense, chiar dacă este comisă indirect sau din neatenție, presiunea opiniei publice este atît de mare, încît nu există altă alegere decît răzbunarea sau dezonoarea și exilul.

Numai vigilența minuțioasă și activă a *punctului de onoare* (*nif*) este capabilă să garanteze integritatea *onoarei* (*h'urma*) – expusă prin natură, în calitate de sacru, afrontului profanator – și să procure *considerația și respectabilitatea* acordate celui care are destul punct de onoare pentru a-și ține onoarea la adăpost de ofensă. *H'urma* în sens de sacru (*h'aram*), *nif*-ul, *h'urma* în sens de respectabilitate sînt inseparabile. Cu cît o familie este mai vulnerabilă, cu atît trebuie să aibă mai mult *nif* pentru a-și apăra valorile sacre și cu atît sînt mai mari meritul și considerația pe care opinia publică i-o acordă; astfel, departe de a contrazice sau de a

interzice respectabilitatea, sărăcia nu face decît să dubleze meritul celui care, deși deosebit de expus afrontului, reușește să impună respect. Reciproc, punctul de onoare nu are semnificație și funcție decît la un om pentru care există lucruri care merită să fie apărate. O ființă lipsită de ceva sacru (ca celibatarul) s-ar putea lipsi de punctul de onoare, pentru că ar fi oarecum invulnerabilă. Ceea ce este *h'aram* (adică, mai precis, tabu) este în principal sacrul stîng, *h'urma*, adică interiorul și, mai exact, universul feminin, lumea secretului, spațiul închis al casei, în opoziție cu exteriorul, lumea deschisă a pieții publice, rezervate bărbaților. Sacrul drept sînt în principal „puștile", adică grupul de rude de sînge pe linie paternă, „fiii unchiului patern", toți cei a căror moarte trebuie răzbunată prin sînge și toți cei care trebuie să îndeplinească răzbunarea sîngelui. Pușca este incarnarea simbolică a *nif*-ului grupului de rude pe linie paternă, a *nif*-ului înțeles ca ceea ce poate fi sfidat și ceea ce permite acceptarea sfidării. Astfel, pasivității *h'urmei*, de natură feminină, i se opune susceptibilitatea activă a *nif*-ului, virtute masculină prin excelență. În definitiv, de *nif* ca o capacitate de luptă (fizică sau simbolică) depinde apărarea patrimoniului material și simbolic al grupului, care constituie în același timp puterea și vulnerabilitatea sa.

Bărbații constituie o forță politică și simbolică ce este condiția protejării și a expansiunii patrimoniului, a apărării grupului și a bunurilor sale împotriva impietărilor violenței, și în același timp a impunerii dominației sale și a satisfacerii intereselor sale; ca urmare, singura amenințare împotriva puterii grupului, în afara sterilității femeilor, este fragmentarea patrimoniului material și simbolic care rezultă din discordia dintre bărbați. De aici rezultă strategiile de fecunditate care urmăresc să producă cît mai mulți bărbați posibili și cît mai repede cu putință (prin precocitatea căsătoriei) și strategiile educative care, inculcînd o adeziune exaltată față de familie și de valorile

de onoare, expresie transfigurată a raportului obiectiv între agenți și patrimoniul lor material și simbolic mereu amenințat, concură la consolidarea integrării familiei și la deturnarea spre exterior a dispozițiilor agresive. „Pămîntul este aramă (*neh'as*); brațele sînt argint". Însăși ambiguitatea acestei zicale – *neh'as* înseamnă și gelozie – se află la originea contradicției pe care o generează cutuma succesorală *legînd* de patrimoniu, *prin moștenirea în părți egale*, pe toți bărbații disponibili, dar amenințînd în același timp pămîntul ancestral cu fărîmițarea în caz de împărțire egală între moștenitori foarte numeroși și, mai ales, plasînd chiar în miezul sistemului principiul unei competiții pentru puterea asupra economiei și a politicii casnice: competiție și conflict între tată și fii, pe care acest mod de transmitere a puterii îl menține sub tutelă atît timp cît trăiește patriarhul (numeroase căsătorii între veri paraleli fiind încheiate de „bătrîn" fără ca tații să fie consultați); competiție și conflict între frați sau între veri care, cel puțin atunci cînd devin tați la rîndul lor, sînt inevitabil înclinați să-și descopere interese antagoniste.[31] Strategiile rudelor pe linie paternă sînt dominate de antagonismul dintre foloasele simbolice ale unității politice și ale indiviziunii economice care o garantează și foloasele materiale ale rupturii, reamintite continuu prin spiritul de calcul care, refulat la bărbați, poate să se exprime mai deschis la femei, structural înclinate să fie mai puțin sensibile la foloasele simbolice oferite de unitatea politică și mai libere să se atașeze de profiturile propriu-zis economice.

[31] Și, de fapt, cutumiarii care prevăd cu toții, fără excepție, sancțiuni împotriva celui care se face asasinul aceluia pe care trebuie să-l moștenească stau mărturie a faptului că aceste conflicte deschise erau frecvente: „Dacă un individ omoară o rudă (al cărei moștenitor este) pe nedrept și pentru a-l moșteni, *djemaa* va lua toate bunurile criminalului" (Qanun al tribului Iouadhien relatat de A. Hanoteau și A. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Imprimerie nationale, 1873, t. III, p. 432; cf. și pp. 356, 338, 368 etc.).

Împrumutul între femei este considerat ca antiteza schimbului de onoare; și, de fapt, el este mai aproape de adevărul economic al schimbului decît de comerțul masculin. Despre cel care, în opoziție cu bărbatul de onoare grijuliu să nu-și risipească capitalul de „credit", se lasă prea des înclinat să împrumute, mai ales bani, și care, tot pălind de rușine de fiecare dată cînd solicită un împrumut, are fața „galbenă", se spune că, pentru el, „împrumutul este asemănător cu cel al femeilor". Opoziția dintre cele două „economii" este atît de pronunțată, încît expresia *err arrt'al*, folosită și pentru a exprima faptul de a împlini răzbunarea, înseamnă *restituirea darului*, schimb în limbajul bărbaților, pe cînd ea semnifică „a înapoia împrumutul" în limbajul femeilor. Conduitele în caz de împrumut sînt efectiv mai frecvente și mai naturale la femei, care dau și iau cu împrumut orice pentru orice folosință; rezultă că adevărul economic conținut în expresia îmi dai–îți dau reiese mai clar din schimburile feminine care cunosc scadențele precise („pînă la nașterea fiicei mele") și calculul precis al cantităților împrumutate.

Pe scurt, interesele *simbolice și politice* legate de unitatea proprietății funciare, de întinderea alianțelor, de forța materială și simbolică a grupului de rude pe linie paternă și de valorile de onoare și de prestigiu care fac marea casă (*akham amoqrane*) militează în favoarea întăririi legăturilor comunitare; dimpotrivă, așa cum arată faptul că frecvența rupturilor de indiviziune n-a încetat să crească odată cu generalizarea schimburilor monetare și cu răspîndirea (corelativă) a spiritului de calcul, interesele *economice* (în sens îngust), în special cele care afectează consumul, împing spre ruptura indiviziunii.[32] Chiar în cazul în

[32] Scăderea forțelor de coeziune, care este corelativă cu prăbușirea cursului valorilor simbolice, și întărirea forțelor de disrupție care este

care deţinătorul puterii domestice şi-a pregătit de mult succesiunea prin manipularea aspiraţiilor, prin orientarea fiecăruia dintre fraţi spre „specialitatea" care îi convine în diviziunea muncii casnice, concurenţa pentru puterea internă este aproape inevitabilă şi nu se poate sublima în competiţie de onoare decît cu preţul unui control necontenit al bărbaţilor asupra lor înşişi şi a grupului asupra fiecăruia dintre ei; dar forţele de coeziune pe care le constituie indiviziunea pămîntului şi integrarea familiei – instituţii care se consolidează reciproc – se lovesc continuu de forţele de fisiune, ca „gelozia", care suscită distribuirea inegală a puterilor sau a responsabilităţilor, ori discordanţa dintre contribuţiile respective faţă de producţie şi de consum („munca truditorului a fost mîncată de cel care sprijină pereţii").[33] În general, autoritatea asupra repartizării muncilor, controlul cheltuielilor şi gospodărirea patrimoniului, sau asupra relaţiilor externe ale familiei (alianţe etc.) revine de fapt sau de drept unuia singur, care îşi însuşeşte astfel profiturile simbolice procurate de ieşirile la piaţă, de prezenţa la adunările clanului sau la reuniunile mai importante ale notabililor tribului etc. Şi

legată de apariţia unor surse de venituri monetare şi de criza consecutivă a economiei ţărăneşti, duc la refuzul autorităţii celor bătrîni, a vieţii ţărăneşti în ceea ce are ea mai auster şi mai frugal, şi la pretenţia de a dispune de profitul muncii sale pentru a-l consacra unor bunuri de consum mai degrabă decît unor bunuri simbolice, capabile să mărească prestigiul sau influenţa familiei.

[33] Fără a prefera sensul relaţiei dintre aceste fapte, putem nota că „bolile de *gelozie* acută" (acră) fac obiectul unei atenţii extreme din partea părinţilor şi în special a mamelor, care dispun de un întreg arsenal de rituri curative şi profilactice (pentru a exprima o ură ireductibilă, se evocă sentimentul băieţelului care, lipsit în mod brutal de afecţiunea mamei sale prin venirea pe lume a unui nou-născut, este slab şi palid ca un muribund sau ca un „constipat").

aceasta fără a mai vorbi de faptul că aceste sarcini au efectul de a-l scuti pe cel care şi le asumă de muncile *continue*, care nu suferă nici amînare nici întrerupere, adică cele mai puţin nobile.

Obiectiv uniţi, la rele dacă nu la bune, fraţii sînt subiectiv divizaţi, pînă şi în solidaritate: „Fratele meu, spunea un informator, este cel care mi-ar apăra onoarea dacă punctul meu de onoare ar fi în suferinţă, deci cel care m-ar salva de la dezonoare, dar făcîndu-mă să-mi fie ruşine". „Fratele meu, spunea un altul, relatînd cuvintele unei persoane cunoscute de el, este cel care, dacă aş muri, s-ar putea căsători cu nevasta mea şi ar fi lăudat pentru asta". Omogenitatea modului de producere a habitusurilor (adică a condiţiilor materiale de existenţă şi a acţiunii pedagogice) produce o omogenizare a dispoziţiilor şi a intereselor care, departe de a exclude concurenţa, o poate produce în anumite cazuri determinîndu-i pe cei care sînt produsul aceloraşi condiţii de producţie să recunoască şi să caute aceleaşi bunuri, a căror raritate poate ţine de această concurenţă. Grupare monopolistă definită, cum spune Max Weber, prin însuşirea exclusivă a unui tip determinat de bunuri (pămînturi, nume etc.), unitatea casnică este locul unei concurenţe pentru obţinerea acestui capital, sau, mai bine spus, pentru puterea asupra acestui capital, care ameninţă continuu să distrugă acest capital distrugînd condiţia fundamentală a perpetuării sale, mai precis coeziunea grupului casnic.

Cheie de boltă a structurii familiale, relaţia dintre fraţi este şi punctul cel mai slab al acesteia, pe care un întreg ansamblu de mecanisme urmăreşte să-l susţină şi să-l întărească[34], în-

[34] Este semnificativ faptul că unele cutumiare care nu intervin decît excepţional în viaţa casnică favorizează explicit indiviziunea (*thidukli bukham* sau *zeddi*): „Oamenii care trăiesc în cadrul familiei, dacă se bat, nu plătesc amendă. Dacă se despart, ei plătesc ca şi ceilalţi" (A. Hanoteau şi A. Letourneux, *op. cit.*, III, p. 423).

cepînd cu căsătoria dintre verii paraleli, rezolvare ideologică, uneori realizată în practică, a *contradicției specifice a acestui mod de reproducere*. Dacă o căsătorie cu verișoara paralelă este o treabă de bărbați[35], conformă intereselor bărbaților, adică intereselor superioare ale descendenței, încheiată adesea fără știrea femeilor și *împotriva voinței lor* (cînd soțiile celor doi frați se înțeleg prost, una nedorind să o introducă la ea pe fiica celeilalte, cealaltă nevoind să-și plaseze fiica sub autoritatea cumnatei sale) înseamnă că urmărește să neutralizeze practic principiile de divizare între bărbați. Aceasta se înțelege de la sine, încît recomandarea rituală a tatălui pentru fiii lui: „N-o ascultați pe nevasta voastră, rămîneți uniți între voi!" se înțelege în mod firesc: „Căsătoriți-vă copiii între ei". Într-adevăr, este ca și cum această formațiune socială ar fi trebuit să-și acorde oficial această posibilitate, refuzată de majoritatea societăților ca incestuoasă, pentru a rezolva ideologic tensiunea pe care o conține chiar în centrul ei. Am fi înțeles fără îndoială mai bine exaltarea căsătoriei cu *bent âamm* (verișoara paralelă) dacă am fi notat că *bent âamm* a sfîrșit prin a desemna dușmanul sau, cel puțin, dușmanul intim și că dușmănia este desemnată prin termenul *thabenâammts*, „aceea dintre copiii unchiului patern".

[35] Iată o descriere tipică a încheierii acestui fel de căsătorie: „Încă nu începuse să meargă cînd tatăl său l-a căsătorit. Într-o seară, după cină, Arab s-a dus la fratele său mai în vîrstă (*dadda*). Au pălăvrăgit. Soția fratelui său o ținea pe genunchi pe fiica sa; fetița a început să întindă brațele spre unchiul ei, care o luă în brațe spunînd: «Pe asta Dumnezeu s-o facă a lui Idir! Nu e așa *dadda*, n-ai să refuzi?» Fratele său i-a răspuns: «Ce vrei orbule? Lumină. Dacă mă scapi de grija pe care mi-o provoacă, Dumnezeu să te elibereze de grijile tale. Ți-o dau cu semințe și paie cu tot, pe degeaba!»" (Yamina Aït Amar Ou Saïd, *op. cit.*).

Trebuie să ne ferim să subestimăm contribuția pe care sistemul de valori și schemele gîndirii mitico-rituale o aduc la reducerea simbolică a tensiunilor, îndeosebi a acelora care străbat unitatea pe linie paternă, fie că este vorba de tensiunile dintre frați sau de tensiunile dintre generații.

Dacă nu este nevoie să insistăm asupra funcției de legitimare a diviziunii muncii și a puterii între sexe, pe care o îndeplinește un întreg sistem mitico-ritual dominat de valorile masculine, este neîndoios mai puțin evident că structurarea socială a temporalității, care organizează reprezentările și practicile și a cărei reafirmare cea mai solemnă sînt riturile de trecere, îndeplinește o funcție politică manipulînd simbolic *limitele de vîrstă*, adică limitele între vîrste, dar și limitele impuse diferitelor vîrste. Decupajul mitico-ritual introduce în cursul continuu al vîrstei discontinuități absolute, social și nu biologic constituite (așa cum sînt semnele corporale de îmbătrînire), marcate de simbolismul atributelor cosmetice și vestimentare, decorații, ornamente sau insigne, prin care se exprimă și se amintește reprezentarea uzanțelor corpului care convin fiecărei vîrste sociale sau, dimpotrivă, care nu convin, pentru că dizlocă sistemul opozițiilor dintre generații (ca riturile de tinerețe fără bătrînețe, inversarea perfectă a riturilor de trecere). Reprezentările sociale ale diferitelor vîrste ale vieții și ale caracteristicilor care le sînt atașate prin definiție exprimă, în logica lor proprie, raporturile de forță cre se stabilesc între clasele de vîrstă și care contribuie la reproducerea simultană a uniunii și a divizării prin diviziuni temporale menite să producă deopotrivă continuitate și ruptură. În această calitate, ele fac parte din instrumentele instituționalizate de menținere a ordinii simbolice, și, prin aceasta, a mecanismelor de reproducere a ordinii sociale a cărei funcționare

însăşi serveşte intereselor acelora care ocupă o poziţie dominantă în structura socială, bărbaţii de vîrstă matură.[36]

De fapt, forţele de coeziune tehnice şi simbolice se incarnează în persoana bătrînului, *djedd*, a cărui autoritate se întemeiază pe puterea de dezmoştenire şi pe ameninţarea blestemului, şi mai ales pe aderarea la valorile simbolice prin *thadjadith* (de la *djedd*, tatăl tatălui, ansamblul ascendenţilor comuni acelora care provin din acelaşi strămoş, real sau mitic), comunitatea de origine şi de istorie care întemeiază unităţile oficiale. Patriarhul asigură echilibrul dintre fraţi prin chiar existenţa sa, din moment ce concentrează toate puterile şi toate prestigiile, şi, de asemenea, bineînţeles, menţinînd între ei (şi soţiile lor) cea mai strictă egalitate atît în muncă (femeile asigurînd de exemplu pe rînd munca din casă, pregătirea meselor, transportarea apei etc.) cît şi în consum. Nu din întîmplare criza apare atît de des atunci cînd tatăl moare cînd toţi fiii săi sînt la vîrsta bărbăţiei şi nici unul dintre ei nu dispune de o autoritate afirmată (în virtutea diferenţei de vîrstă sau a oricărui alt principiu). Dar la nivelul unităţii domestice, ca şi în unităţile mai largi, clan sau trib, forţa relativă, extrem de variabilă, a tendinţelor spre fuziune şi

[36] Fie prin intermediul dreptului lor asupra moştenirii, care se pretează la tot felul de utilizări strategice, de la ameninţarea cu dezmoştenirea pînă la simpla întîrziere a transmiterii efective a puterilor, sau prin intermediul monopolului negocierilor matrimoniale, care le este oficial recunoscut şi care permite de asemenea tot felul de strategii, bătrînii dispun de mijloacele de a jongla cu limitele social recunoscute ale tineretului (Vom găsi o analiză a strategiilor prin care capii caselor nobile îşi menţineau moştenitorul în starea de „tînăr" destinat aventurilor periculoase, departe de casa paternă, in G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris-La Haye, Mouton, 1973, pp. 213-225 şi în special p. 219).

fisiune depinde în mod primordial de raportul care se instaurează între grup şi unităţile exterioare, insecuritatea furnizînd un principiu de coeziune negativ capabil să înlocuiască deficienţa principiilor pozitive.[37] „Îl urăsc pe fratele meu, dar îl urăsc pe cel care îl urăşte".

Dacă este adevărat că o căsătorie reprezintă unul din principalele prilejuri de a conserva, mări sau micşora (prin mezalianţă) capitalul de autoritate pe care îl conferă o puternică integrare şi capitalul de prestigiu legat de o reţea extinsă de aliaţi (*nesba*), este adevărat şi faptul că toţi membrii unităţii casnice care intervin pentru încheierea căsătoriei nu îşi recunosc în acelaşi grad interesele particulare în interesul colectiv al descendenţei. Tradiţia succesorală care exclude femeia de la moştenire, concepţia mistică despre lume care nu îi acordă decît o existenţă redusă şi nu îi acordă niciodată deplina participare la capitalul simbolic al familiei sale de adopţiune, diviziunea muncii între sexe care îi încredinţează sarcinile domestice, lăsînd bărbatului funcţiile de reprezentare, totul concură la identificarea intereselor bărbaţilor cu interesele materiale şi mai ales simbolice ale familiei, aceasta cu atît mai mult cu cît ei deţin o autoritate mai mare în cadrul grupului de rude pe linie paternă. Şi, de fapt, căsătoriile contractate de bărbaţi care sînt căsătorii cu verişoara paralelă şi căsătorii politice stau măr-

[37] J. Chelhod aminteşte pe bună dreptate că toate observaţiile cad de acord asupra faptului că tendinţa spre căsătoria endogamică, care este mai pronunţată în triburile nomade aflate într-o perpetuă stare de război decît în triburile sedentarizate, tinde să reapară sau să se accentueze în caz de ameninţare de război sau de conflict (J. Chelhod, *loc. cit.*). De asemenea, în Kabylia, cei care perpetuează indiviziunea – sau aparenţele de indiviziune – invocă adesea pericolul de a se despărţi atît timp cît familiile rivale rămîn unite.

turie, fără nici un echivoc, că interesele bărbaţilor sînt mai direct identificate cu interesele oficiale ale descendenţei şi că strategiile lor se supun în mod mai direct grijii de a întări integrarea unităţii casnice sau reţeaua de alianţe a familiei. Cît despre femei, nu din întîmplare căsătoriile de care ele sînt responsabile aparţin clasei căsătoriilor ordinare sau, mai exact, li se lasă numai responsabilitatea acestor căsătorii[38]: fiind excluse de la rudenia de reprezentare, ele sînt trimise spre rudenia practică şi spre folosirile practice ale rudeniei, investind în căutarea unei partide pentru fiul sau fiica lor mai mult realism economic (în sens restrîns) decît bărbaţii.[39] Fără îndoială, atunci cînd trebuie căsătorită o fată, interesele masculine şi feminine au mai multe şanse să fie divergente: pe lîngă faptul că mama este mai puţin sensibilă decît tatăl la „raţiunea de familie" care duce la tratarea fetei ca un *instrument* de întărire a integrării grupului rudelor pe linie paternă sau ca monedă de schimb simbolic permiţînd instaurarea alianţelor prestigioase cu grupurile străine, măritîndu-şi fiica în propria sa familie şi intensificînd astfel

[38] Se întîmplă ca „bătrîna" (*thamgharth*), reuşind să se amestece, datorită negocierilor secrete, într-o căsătorie total rezolvată de bărbaţi, o face să promită pe *thislith*, sub ameninţarea că va împiedica realizarea căsătoriei, că îi va lăsa întreaga autoritate în casă. Fiii o bănuiesc adesea pe mama lor, nu fără motiv, că le dă drept soţii fete pe care vor putea să le domine uşor.

[39] Căsătoriile săracilor (mai ales în capital simbolic) sînt pentru cele ale bogaţilor, *mutatis mutandis*, ceea ce căsătoriile încheiate de femei sînt pentru căsătoriile puse la cale de bărbaţi. Săracii, se ştie, nu trebuie să se arate prea grijulii în materie de onoare. „Săracului nu-i mai rămîne decît să se arate gelos". Înseamnă că, la fel ca femeile, ei ţin cont mai puţin de funcţiile simbolice şi politice ale căsătoriei decît de funcţiile sale *practice*, acordînd, de exemplu, mult mai multă atenţie calităţilor personale ale miresei şi ale mirelui.

schimburile cu grupurile, ea tinde să-şi întărească poziţia în unitatea casnică. Căsătoria fiului pune mai întîi pentru bătrîna stăpînă a casei problema dominaţiei sale asupra economiei casnice, astfel încît interesul său nu este ajustat la cel al familiei decît în mod negativ, în măsura în care, luînd o fată de acolo de unde a fost luată ea însăşi, ea urmează calea trasată de familie şi, mai ales, în măsura în care conflictul dintre femei ce rezultă dintr-o proastă alegere ar ameninţa în cele din urmă unitatea grupului rudelor pe linie paternă.

Căsătoria fiului este adesea prilej de înfruntare, în mod necesar latentă din moment ce femeia nu poate avea o strategie oficială, între mamă şi tată, aceasta tinzînd să privilegieze căsătoria în familie, adică pe aceea pe care reprezentarea mitică, legitimare ideologică a dominaţiei masculine, o prezintă ca pe cea mai bună, orientînd spre propria sa familie demersurile sale secrete, ale căror rezultate soţul ei va fi invitat, la momentul oportun, să le valideze în mod oficial. Femeile nu ar cheltui atîta ingeniozitate şi eforturi în explorarea matrimonială pe care diviziunea muncii între sexe le-o abandonează cel mai adesea, cel puţin pînă în momentul în care se poate instaura dialogul oficial între bărbaţi, în cazul în care căsătoria fiului lor nu ar conţine virtualitatea subminării puterii lor. Într-adevăr, femeia importată, în funcţie de modul cum este legată de tatăl soţului său – şi aceasta prin tatăl ei, şi, mai general, printr-un bărbat, sau prin mama sa – sau de mama soţului ei, şi aici, de asemenea, prin tatăl sau prin mama sa, deţine o pondere foarte diferită în raportul de forţe cu mama soţului său (*thamgharth*), acest raport variind de asemenea, evident, în funcţie de legătura genealogică a „bătrînei" cu bărbaţii din familie (mai precis cu tatăl soţului său). Astfel, verişoara paralelă patriliniară se află dintr-o dată într-o poziţie de forţă cînd are de-a face cu o „bătrînă" străină familiei, în timp ce, dimpotrivă, poziţia „bătrînei" se poate consolida, în raporturile sale cu *thislith*, dar şi, indirect, în

raporturile sale cu propriul său soț, atunci cînd *thislith* este fiica propriei sale surori sau, mai mult încă, a propriului său frate. De fapt, interesele „bătrînului" nu sînt neapărat antagoniste cu cele ale „bătrînei": conștient de interesul pe care îl prezintă alegerea unei femei pe deplin devotate unei „bătrîne" ea însăși devotate familiei, el va ști să îi permită să caute pentru familia sa o fată ascultătoare. Mai mult, întreaga structură a relațiilor practice dintre rude fiind prezentă în fiecare relație particulară, el va putea alege deliberat să ia pentru fiul său pe fiica propriei sale surori (verișoară încrucișată patriliniară) sau chiar să o încurajeze, fără să pară, pe soția sa să îl căsătorească cu fiica fratelui ei (verișoară încrucișată matriliniară) mai degrabă decît să întărească autoritatea unui frate deja dominant (prin vîrsta sau prin prestigiul său) acceptînd să o ia pe fiica sa (verișoară paralelă patrilineară).

Interesul bărbaților se impune cu atît mai complet cu cît integrarea grupului rudelor pe linie paternă este mai puternică (este ceea ce se arată indirect atunci cînd, dintre argumentele aduse în favoarea indiviziunii, se invocă faptul că ea permite o mai bună supraveghere a femeilor) și cu cît familia tatălui este cel puțin egală în ierarhia socială cu cea a mamei. Într-adevăr, nu exagerăm cînd pretindem că întreaga istorie matrimonială a grupului este prezentă în discuțiile interne în legătură cu fiecare proiect de căsătorie: interesul familiei, adică interesul masculin, care poruncește să se evite punerea unui bărbat într-o poziție dominată în cadrul familiei, căsătorindu-l cu o fată în mod evident mai presus de condiția sa – bărbatul, se spune, poate ridica femeia, dar nu invers; se dă (o fată) unui superior sau unui egal, se ia (o fată) de la un inferior –, are deci cu atît mai multe șanse să se impună cu cît cel care are responsabilitatea (cel puțin oficială) a căsătoriei nu a fost căsătorit nici el mai presus de condiția sa. De fapt, un întreg ansamblu de mecanis-

me, printre care totalul zestrei și cheltuielile de nuntă, cu atît mai costisitoare cu cît căsătoria este mai prestigioasă, tinde să excludă alianțele dintre grupuri prea inegale sub raportul capitalului economic și simbolic: cazurile, frecvente, în care familia celor doi soți este bogată cu un fel de capital – de exemplu, în bărbați – în timp ce cealaltă posedă mai curînd celălalt fel de bogăție – de exemplu pămîntul – nu constituie excepții, ba chiar dimpotrivă. „Te aliezi, se spune, cu egalii tăi".

Pe scurt, structura relațiilor obiective dintre părinții responsabili de decizia matrimonială, ca bărbat sau ca femeie, și ca membru al unei familii sau al alteia, contribuie la definirea structurii relației dintre familiile unite prin căsătoria proiectată.[40] De fapt, ar fi mai corect să spunem că relația determinantă, dintre familia individului care trebuie căsătorit și familia ce oferă un partener posibil, este întotdeauna mediatizată de structura raporturilor de putere domestică. Într-adevăr, pentru a caracteriza complet relația multidimensională și multifuncțională dintre cele două grupuri, nu este suficient să luăm în considerare distanța spațială și distanța economică și socială care se stabilește între ele în momentul căsătoriei, sub raportul capitalului economic și de asemenea al capitalului simbolic (măsurat după numărul de bărbați și de bărbați de onoare, după gradul de integrare a familiei etc.); trebuie să facem să intervină și starea, la momentul examinat, a contabilității schimburilor lor materiale și simbolice, adică întreaga istorie a schimburilor oficiale

[40] Valoarea fetei pe piața matrimonială este oarecum o proiecție directă a valorii social atribuite celor două familii al căror produs este. Aceasta se vede clar atunci cînd tatăl a avut copii din mai multe căsătorii: pe cînd valoarea băieților este independentă de valoarea mamei, cea a fetelor este cu atît mai mare cu cît mama lor aparține unei familii mai înalte și ocupă o poziție mai puternică în familie.

şi extraordinare, realizate sau cel puţin consacrate de bărbaţi, precum căsătoriile, dar şi a schimburilor oficioase şi obişnuite, asigurate continuu de către femei, cu complicitatea bărbaţilor şi uneori fără ştirea lor, mediere prin care se pregătesc şi se realizează relaţiile obiective care predispun două grupuri să se cupleze.

În cazul în care capitalul economic este relativ stabil, capitalul simbolic este mai labil: dispariţia unui cap de familie prestigios, fără să mai vorbim de ruptura indiviziunii, este suficientă, în anumite cazuri, pentru a-l afecta puternic. Corelativ, întreaga reprezentare pe care familia înţelege să o dea despre sine şi obiectivele pe care le atribuie acestor căsătorii – alianţă sau integrare – urmăresc fluctuaţiile averii simbolice a grupului. Astfel, în spaţiul a două generaţii, o familie mare, a cărei situaţie economică se ameliora totuşi, a trecut de la căsătoriile realizate de bărbaţi, uniuni în rudenia masculină apropiată sau uniuni extra-ordinare, la căsătoriile ordinare, cel mai adesea urzite de femei, în reţelele lor proprii de relaţii: această schimbare de politică matrimonială a coincis cu moartea celor doi fraţi mai în vîrstă, lipsa prelungită a bărbaţilor (plecaţi în Franţa) şi slăbirea autorităţii „bătrînei", care orbise. Mai mult, succesiunea „bătrînei", cea care face să domnească ordinea şi tăcerea („supunerea faţă de bătrînă este tăcerea"), nefiind asigurată, structura raporturilor dintre soţii reflectă structura raporturilor dintre soţi, lăsînd vacantă poziţia de stăpînă a casei: căsătoriile, în aceste condiţii, tind să se îndrepte spre familiile respective ale diferitelor femei.

Caracteristicile structurale care definesc generic valoarea produselor unei familii pe piaţa schimburilor matrimoniale sînt evident specificate de caracteristici secundare cum ar fi statutul matrimonial al individului de căsătorit, vîrsta sa, sexul etc. Astfel, strategiile matrimoniale ale grupului şi căsătoria care

poate rezulta de aici variază complet dacă bărbatul de căsătorit este un burlac „la vîrsta căsătoriei" sau, dimpotrivă, dacă a „depăşit această vîrstă", sau este un bărbat deja căsătorit care caută o co-soţie, ori un văduv sau un divorţat care încearcă să se recăsătorească (situaţia variind şi dacă are sau nu copii din căsătoria precedentă). Pentru o fată, principiile de variaţie sînt aceleaşi, cu diferenţa că devaluarea generată de căsătoriile anterioare este infinit mai mare (din cauza preţului legat de virginitate, deşi o reputaţie de „bărbat care repudiază" este cel puţin la fel de dăunătoare în definitiv ca şi renumele de „femeie repudiată").

Acesta nu este decît unul din aspectele disimetriei dintre situaţia femeii şi cea a bărbatului în faţa căsătoriei: „Bărbatul, se spune, rămîne mereu bărbat, indiferent de starea lui; el este cel care trebuie să aleagă". Avînd iniţiativa strategiei, el poate aştepta: este sigur că va găsi o soţie, chiar dacă trebuie să plătească răscumpărarea acestei întîrzieri însurîndu-se cu o femeie care a fost deja căsătorită, sau care are un statut social inferior ori este afectată de o infirmitate. Fata fiind în mod tradiţional „cerută" şi „dată", ar fi culmea ridicolului pentru un tată să caute o partidă pentru fiica sa. Altă diferenţă, „bărbatul poate aştepta femeia (ca femeia să ajungă la vîrsta dorită), femeia nu poate aştepta bărbatul": cel care trebuie să plaseze femei se poate juca cu timpul pentru a perpetua avantajul conjunctural pe care i-l dă poziţia sa de solicitat, dar în limite restrînse, sub ameninţarea de a-şi vedea produsul devaluat şi suspect de a fi „invandabil", sau doar prin efectul îmbătrînirii. Una dintre constrîngerile cele mai importante este urgenţa căsătoriei, care tinde evident să slăbească jocul. Printre motivele de grăbire a căsătoriei se numără vîrsta înaintată a părinţilor, care doresc să asiste la nunta fiului lor şi să aibă o noră pentru a se ocupa de ei, sau teama de a o vedea pe fata căutată dată altuia (pentru a evita aceasta, părinţii „oferă un pantof", „însemnînd-o" astfel pe fată încă din fragedă copilărie, şi cîteodată fac chiar să se spună

fatih'a). Băiatul unic este şi el căsătorit devreme, ca să perpetueze familia cît mai repede cu putinţă. Profitul simbolic pe care îl oferă faptul de a te recăsători, după un divoţ, înaintea fostului soţ, îl îndeamnă adesea pe fiecare dintre soţi să încheie o căsătorie în grabă, căsătoriile astfel contractate avînd puţine şanse să fie stabile, ceea ce explică faptul că unii bărbaţi sau unele femei sînt „meniţi" unor căsătorii repetate. Dar disimetria este foarte mare în această privinţă şi între bărbatul care, divorţat sau văduv, este obligat să se recăsătorească, pe cînd femeia divoţată este devaluată prin eşecul căsniciei sale, iar văduva, chiar dacă foarte tînără încă, este exclusă de pe piaţa matrimonială prin statutul său de mamă obligată să-l crească pe copilul soţului său, mai ales dacă este vorba de un băiat: „O femeie nu poate rămîne (văduvă) pentru o altă femeie", se spune despre văduva care, neavînd decît fete, este încurajată să se recăsătorească în timp ce, mamă de băieţi, ea este lăudată pentru sacrificiul ei, cu atît mai meritoriu cu cît este mai tînără şi cu cît se expune astfel riscului de a suporta condiţia de străină printre surorile soţului său şi soţiile fraţilor soţului ei. Dar situaţia mai variază şi dacă ea a părăsit familia soţului său lăsînd copiii sau dacă s-a întors cu copiii ei în propria sa familie (în care caz ea este mai puţin liberă, deci mai greu de căsătorit). Alternativă interesantă, ea poate, după caz, să fie luată în căsătorie de un membru al familiei soţului său (ceea ce reprezintă conduita *oficială*, deosebit de recomandată dacă are copii de sex masculin) sau recăsătorită de familia tatălui său (practică mai frecventă atunci cînd nu are copii) ori recăsătorită de familia soţului său. Este dificil de determinat universul variabilelor (printre care se află, fără îndoială, tradiţii locale) care determină „alegerea" uneia sau a alteia dintre strategii.

Dar trebuie de asemenea să avem în vedere, în ciuda tradiţiei care tratează fiecare căsătorie ca pe o unitate izolată, că plasarea pe piaţa matrimonială a fiecăruia dintre copiii aceleiaşi unităţi familiale (adică, după caz, a copiilor avînd acelaşi tată

sau a nepoţilor aceluiaşi bunic) depinde de căsătoria tuturor celorlalţi şi variază deci în funcţie de *poziţia* (definită în principal prin ordinea naşterii, sexul şi relaţia cu capul familiei) a fiecăruia dintre copii în interiorul *configuraţiei* particulare a ansamblului copiilor de căsătorit, ea însăşi caracterizată prin mărimea şi structura sa în funcţie de sex. Astfel, cînd este vorba de un bărbat, situaţia sa este cu atît mai favorabilă cu cît relaţia de rudenie care îl uneşte cu deţinătorul statutar al autorităţii asupra căsătoriei este mai strînsă (ea poate merge de la cea dintre fiu şi tată la cea dintre fratele mezin şi fratele cel mai mare, sau chiar la relaţia dintre veri îndepărtaţi). Pe lîngă aceasta, deşi oficial nu i se recunoaşte nici un privilegiu fratelui celui mai mare (dintre băieţi, evident), totul concură la favorizarea lui în detrimentul celor mai mici, el fiind căsătorit primul şi cît mai bine cu putinţă, adică mai degrabă în exterior, cei mai mici fiind meniţi *producţiei* mai curînd decît *schimburilor* de pe piaţă sau de la adunare, muncii pămîntului mai degrabă decît politicii externe a casei.[41] Situaţia sa este totuşi foarte diferită dacă este cel mai mare dintre mai mulţi băieţi sau dacă poartă toate speranţele familiei, fiind fiu unic sau urmat de mai multe fete.

„Psihologia spontană" descrie perfect „băiatul fetelor" (*aqchich bu thaqchichin*), care, protejat şi răsfăţat de femeile din familie înclinate mereu să-l păstreze pe lîngă ele mai mult decît pe ceilalţi băieţi, sfîrşeşte prin a se identifica cu destinul social pe care i-l impun acestea, devenind un băiat slăbuţ şi maladiv, „dominat de numeroasele sale surori prea păroase": şi aceleaşi motive

[41] De asemenea, cînd două surori îşi urmează foarte îndeaproape una alteia, cu excepţia cazului de forţă majoră (infirmitate, boală etc.), se evită ca cea mai tînără să fie dată înainte ca cea mai mare să fie căsătorită sau logodită.

care duc la menajarea şi protejarea în o mie de feluri a acestui produs prea preţios şi prea rar pentru a fi lăsat să rişte cîtuşi de puţin, la evitarea muncilor agricole şi a unei educaţii prea prelungite, băiatul diferenţiindu-se astfel de tovarăşii lui printr-un limbaj mai rafinat, prin haine mai curate, o hrană mai rară, vor duce la o căsătorie precoce. Situată la polul opus, fata are un preţ cu atît mai mare cu cît are mai mulţi fraţi, păzitori ai onoarei sale (in special ai virginităţii ei) şi aliaţi potenţiali ai viitorului său soţ. Astfel, poveştile relatează gelozia pe care o inspiră fata cu şapte fraţi, de şapte ori protejată precum „smochina printre frunze": „O fată care avea fericirea de a avea şapte fraţi putea fi mîndră, iar *pretendenţii nu-i lipseau.* Ea era *sigură că va fi căutată şi apreciată.* Căsătorită, soţul ei, părinţii soţului ei, toată familia şi chiar vecinii şi vecinele o *respectau*: nu avea ea şapte bărbaţi de partea sa, nu era ea sora a şapte fraţi, şapte *protectori*? La cea mai mică ceartă, ei ar veni să facă ordine şi, dacă sora lor *ar greşi* sau dacă ar fi *repudiată*, ei ar *lua-o înapoi la ei, înconjurînd-o de menajamente. Nici o dezonoare nu ar putea-o atinge.* Nimeni n-ar îndrăzni să pătrundă în *sălaşul leilor*".

Pe cînd familia care numără multe fete, mai ales prost „protejate" (de către băieţi), deci puţin cotate pentru că procură puţini aliaţi şi sînt vulnerabile, este într-o poziţie nefavorabilă şi se vede constrînsă să contracteze datorii faţă de familiile care îi primesc femeile, familia bogată în bărbaţi dispune de o foarte mare libertate de acţiune: ea poate alege să plaseze pe fiecare dintre băieţi în mod diferit, potrivit conjuncturii, să-şi mărească alianţele datorită unuia dintre ei, să-şi întărească integrarea graţie altuia şi chiar să-şi creeze un obligat din cutare văr care nu are decît fete, luînd-o pe una pentru un al treilea fiu. În acest caz, abilitatea responsabilului poate să dea curs liber şi să concilieze, ca din joacă, ireconciliabilul, consolidarea integrării şi lărgirea alianţelor. Dimpotrivă, cel care nu are decît fete sau

care are prea multe este condamnat la strategiile *negative,* şi toată abilitatea lui trebuie să se limiteze la încercarea pieţei manipulînd relaţia dintre cîmpul partenerilor posibili şi cîmpul concurenţilor posibili, opunînd apropiatul depărtatului, cererea apropiatului cererii străinului (pentru a o refuza fără ofensă sau pentru a face să aştepte), astfel încît să-şi rezerve dreptul de a alege pe cel mai nobil.

După cum vedem, sîntem departe de universul pur, pentru că este infinit mai sărăcit, al „regulilor de căsătorie" şi de „structurile elementare ale rudeniei". După ce am definit sistemul principiilor pornind de la care agenţii pot produce (şi înţelege) practici matrimoniale reglate şi regulate, am putea cere de la o analiză statistică a informaţiilor pertinente să stabilească ponderile variabilelor structurale sau individuale care le corespund obiectiv. De fapt, important este faptul că practica agenţilor devine inteligibilă îndată ce se poate construi sistemul principiilor pe care le pun în practică atunci cînd repereazā imediat invidizii socio-logic împerechiabili într-o stare dată a pieţei matrimoniale; sau, mai exact, atunci cînd, referitor la un bărbat determinat, ei desemnează, de exemplu, pe cele cîteva femei care, în interiorul rudeniei practice, îi sînt oarecum *făgăduite* şi pe cele care îi sînt *permise* la rigoare – şi aceasta atît de clar şi de indiscutabil încît orice deviere de la traiectoria cea mai probabilă, de exemplu o căsătorie într-un alt trib, este resimţită ca o provocare lansată familiei respective, dar şi întregului grup.

Capitolul 3
Demonul analogiei

Prin destinaţia şi forma sa, lingura se pretează admirabil la figurarea gestului care traduce dorinţa noastră de a vedea ploaia căzînd. Gestul invers, constînd în întoarcerea unei linguri, trebuie să provoace, ca să spunem aşa, mecanic, o acţiune contrară. Astfel procedează soţia unui fqih, la Mtougga, pentru a implora ploaia care ameninţă să cadă.

E. Laoust,
Mots et choses berbères

Cred că am făcut o descoperire teologică...
– Care?
*– Dacă ţinem mîinile întoarse în jos (*upside down*) obţinem contrariul lucrului pentru care ne rugăm.*

Ch. M. Schulz,
There's No One Like You, Snoopy

Obiectivarea schemelor habitusului în cunoştinţele codificate şi transmise ca atare este foarte inegală în funcţie de domeniile practicii: frecvenţa relativă a zicalelor, a interdicţiilor, a proverbelor şi a riturilor puternic reglate descreşte atunci cînd ne îndreptăm de la practicile legate de activitatea agricolă sau care îi sînt direct asociate, ca ţesutul, olăritul şi gătitul, spre diviziunile zilei sau ale momentelor vieţii omeneşti, fără a mai vorbi de domeniile aparent abandonate arbitrariului, ca organizarea internă a casei, părţile corpului, culorile sau animalele. Deşi se află printre aspectele cele mai codificate ale tradiţiei culturale, preceptele tradiţiei care guvernează distribuirea activităţilor în timp variază foarte mult în funcţie de loc şi, în acelaşi timp, de informatori.[1] Regăsim şi aici opoziţia dintre cunoştinţele oficiale, cele mai pronunţate de altfel prin interferenţele cu tradiţia islamică (şi, mărturie a înţelegerii dintre etnologie şi toate formele de juridism, cele mai puternic reprezentate în noile culegeri etnografice) şi tot felul de cunoştinţe sau de practici oficioase sau secrete, ba chiar clandestine care, deşi sînt produsul aceloraşi scheme generatoare, se supun unei alte logici. Ceea ce se numeşte „calculul momentelor" (*lawqat lah'sab*) este în mod special atribuit notabililor, adică bărbaţilor celor mai vechi din familiile cele mai respectate, cărora le revine sarcina să reamintească data marilor ceremonii colective, rituri oficiale şi imperative care, ca şi riturile agrare, angajează întregul grup pentru că îndeplinesc o singură şi aceeaşi funcţie pentru toţi membrii grupului, sau să stabilească şi să impună anunţarea recoltelor („Cînd spicele grîului sînt coapte, spune un informator din Aïn Aghbel, notabilii se întrunesc şi fixează ziua recoltării. Va fi o zi de sărbătoare; ei realizează un *acord*. Toţi încep în aceeaşi zi"). Dimpotrivă, printre bătrîne (şi fierari) se întîlneşte cel mai adesea cea mai mare competenţă în materie

[1] Mulţi observatori (Lévi-Provençal, 1918; Laoust, 1920; Hassler, 1942; Galand-Pernet, 1958) au pus în lumină incertitudinile tuturor referinţelor calendaristice care rezultă din faptul că multe rituri şi practici agrare au fost superficial islamizate, vrăjitorii fiind adesea invocaţi ca experţi şi intervenind adesea în numeroase rituri agrare, cum sînt rugăciunile publice pentru ploaie. Hassler este, după cîte ştiu, singurul care a notat variaţiile în funcţie de loc şi de informatori: „Calendarul aşa cum îl prezentăm oferă o vedere de ansamblu a anului kabyl, dar, *în funcţie de triburi, şi adesea, în funcţie de persoanele chestionate* în acelaşi trib, detaliile diferă sau sînt ignorate" (Hassler, 1942).

de magie privată, rituri minore, destinate să satisfacă scopuri private, ca riturile de magie malefică sau curativă ori de magie amoroasă, care realizează, cel mai adesea, un simbolism destul de transparent și strategii rituale destul de simple, ca transferul răului asupra unei persoane sau a unui obiect.

Imediat ce începem să alcătuim un „calendar" sinoptic care cumulează trăsăturile cel mai frecvent atestate și relevă variantele cele mai importante (în loc de a prezenta înregistrarea a ceea ce a fost realmente obținut de la un informator particular), ne dăm seama că „perioade" identice primesc nume diferite și că, și mai frecvent, nume identice acoperă „perioade" de lungime foarte variabilă și situate la date diferite potrivit regiunilor, triburilor, satelor și chiar informatorilor.[2] Trebuie deci să ne ferim de a vedea altceva decît un *artefact teoretic* în schema care adună sub o formă strînsă și sinoptică informația acumulată printr-o muncă de culegere, inițial orientată de intenția semiconștientă de a cumula toate producțiile înregistrate pentru a construi acest fel de *partitură nescrisă* ale cărei „calendare" culese ar reprezenta toate tot atîtea execuții imperfecte și sărăcite. Totuși, deși sînt perfect inadecvate din punct de vedere teoretic, schema sinoptică[3] și expunerea lineară care îi explicitează conținutul, derulînd succesiv „momente" și „perioade" (și tratînd ca variante „lecțiile" concurente) sînt utile în două moduri diferite: în primul rînd, ele oferă un mijloc economic de a-i da cititorului o informație redusă la trăsăturile pertinente și ordonată potrivit unui principiu de ordine deopotrivă familiar și imediat vizibil; în al doilea rînd, ele permit să se arate unele din dificultățile pe care le face să apară efortul de a cumula și de a linearíza informațiile disponibile și de a face sensibil caracterul artificial al „calendarului-obiect", a cărui idee, admisă ca înțelegîndu-se de la sine, a orientat toate culegerile noi de rituri, de proverbe sau de practici, începînd cu ale mele.[4]

[2] Am adoptat aici în mod uniform prezentul narației pentru a descrie practici care, prezente la un moment dat al timpului în memoria informatorilor, au dispărut din practică, mai mult sau mai puțin complet, și de mai mult sau mai puțin timp.

[3] Schema sinusoidală s-a impus pentru că ea permite punerea în evidență a punctelor de întoarcere sau, dacă preferați, a *pragurilor* (primăvara, toamna), prezentînd momentele marcante ale anului agrar deopotrivă ca punctele unei secvențe lineare și orientate (dinspre toamnă spre vară, adică dinspre vest spre est, dinspre seară spre dimineață etc.) sau ca punctele unui cerc pe care îl putem obține îndoind figura după axa XY.

[4] Dată fiind însăși intenția acestei expuneri, nu mi s-a părut util să dau, pentru fiecare rit, legendă, simbol, zicală sau proverb, lista (de altfel, neapărat incompletă) a referirilor la autorii care le-au menționat și să procedez la un soi de critică filologică care ar fi necesară pentru a determina în ce măsură diferitele observații se acoperă în totalitate sau parțial (fie prin împrumut, declarat sau nu, fie printr-o nouă culegere separată în același loc sau în locuri diferite etc.), prin ce se completează, se contrazic etc. Ne vom mulțumi deci să dăm aici lista lucrărilor sau a articolelor în care se găsesc sau se regăsesc (redundanța fiind evident enormă) unele dintre informațiile (limitate la aria kabylă) care au fost utilizate în această reconstrucție (adăugînd aici acele lucrări sau articole consultate cu titlu comparativ, pe baza ipotezei unei unități culturale, care conțin informații sau interpretări utile): Anonim, B. E. I., 1934; Anonim F. D. B., 1954; Balfet, 1955; Boulifa, 1913; Calvet, 1957; Chantréaux, 1941; Dallet, 1953; Devulder, 1951 și 1957; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972; Hassler, 1942; Hénine, 1942; Lanfry, 1947; Laoust, 1918, 1920, 1921; Sr Louis de Vincennes, 1953; Marchand, 1939; Maury, 1939; Ouakli, 1933; Picard, 1958; Rahmani, 1933, 1935, 1936, 1938, 1939-1, 1939-2; Rolland, 1912; Servier, 1962, 1964; Schoen, 1960; Yamina (Aït Amar sau Saïd), 1952. Pentru comparație, am consultat în mod special: Basset, 1922; Ben Cheneb, 1905; Biarnay, 1909, 1924; Bourilly,

O întrebare atît de anodină în aparență ca „și după aceea?", prin care un informator este invitat să situeze două „perioade" una în raport cu cealaltă într-o durată continuă și care nu face decît să enunțe ceea ce schema cronologică face implicit, are efectul de a induce un raport cu temporalitatea cu totul opus celui care se investește practic în utilizarea obișnuită a unor termeni temporali și a unor noțiuni care, ca cea de „perioadă", nu se înțeleg deloc de la sine. Dovadă, de exemplu, că *eliali*, citat de toți informatorii, nu este o „perioadă de patruzeci de zile" (se spune doar: „intrăm în *eliali*"), ci o simplă scandare a duratei, diferiții informatori atribuindu-i durate și date diferite: unul dintre ei situează chiar prima zi de *ennayer* în mijlocul iernii și în același timp în mijlocul lui *eliali*, deși nu plasează *eliali* în mijlocul (geometric) al iernii, dovedind prin aceasta că perceperea practică a structurii care îl face să conceapă *eliali* ca iarnă a iernii cîștigă teren în fața rațiunii de calcul (Această logică se regăsește în credința potrivit căreia anumite „perioade", de altfel benefice, conțin un moment funest, a cărui localizare este ignorată, și în timpul căreia se cuvine să evităm anumite acțiuni, „perioada" nefiind astfel decît domeniul de incertitudine dintre două repere).[5]

1932; Destaing, 1907, 1911; Galland-Pernet, 1958, 1969; Gaudry, 1929; Laoust, 1912, 1918; Lévi-Provençal, 1918; Marçais și Guiga, 1925; Menouillard, 1910; Monchicourt, 1915; Tillion, 1938; Westermarck, 1911, 1926 (aceste referințe trimit la bibliografia de la sfîrșitul volumului).

[5] Acesta este cazul unei „perioade" de frig redutabil, *laâdidal*, despre care nu se știe în ce moment se situează (evocată de un informator din Djurdjura, ea este menționată de asemenea într-un cîntec pe care îl cîntă femeile atunci cînd lucrează la moara de făină: „Dacă pentru mine *laâdidal* sînt ca nopțile de *h'ayan*, spuneți-le ciobanilor să se refugieze în sat"). Potrivit diverșilor informatori din Djurdjura, tot într-o noapte care nu este cunoscută, în luna *jember*, apa se schimbă în sînge: dacă bei din ea, poți muri sau ți-e sete toată ziua. De asemenea,

Pe lîngă forma pe care trebuie să o ia chestionarea pentru a stîrni o succesiune ordonată de răspunsuri, totul în relatarea anchetei înseși trădează dispoziția „teoretică" a celui care chestionează, invitîndu-l pe cel chestionat să adopte și el o postură cvasiteoretică: din cauză că exclude orice referire la locul de folosire și la condițiile de folosire ale reperelor temporale, chestionarea substituie în mod tacit unor repere discontinue, utilizate în scopuri practice, calendarul ca obiect predispus să fie derulat ca o totalitate ce există în afara „aplicațiilor" sale și independent de nevoile și interesele utilizatorilor săi. Astfel se explică faptul că, în afara opozițiilor primordiale ca *eliali* și *es'maïm*, informatorii care sînt invitați să spună calendarul restituie adesea cu prioritate ceea ce pot mobiliza din serii savante ca *mwalah'*, *swalah'* și *fwatah'* sau *izegzawen, iwraghen, imellalen* și *iquranen*. Pe scurt, excluzîndu-se tacit orice referire la interesul practic pe care îl poate avea în fiecare caz o anumită persoană particulară – un bărbat sau o femeie, un adult sau un cioban, un agricultor sau un fierar etc. – de a împărți anul în acest fel și de a utiliza un reper temporal sau altul, se construiește, fără să se știe, un *obiect* care nu are existență decît prin această construcție inconștientă de ea însăși și de operațiile sale.[6]

nisan, lună benefică, conține un moment funest (*eddbagh*), necunoscut de toți (sau cunoscut numai de cîțiva țărani care păstrează cu invidie secretul) și în timpul căruia orice copac atins sau orice animal înțepat (și care pierde sînge) ar muri imediat. Aceasta este o ilustrare exemplară a dialecticii mizeriei și a insecurității care produc ritualul magic care, destinat să le combată, contribuie de fapt la dublarea lor.

[6] Mai general, complicitatea pe care etnologul o obține în fond atît de ușor atunci cînd se interesează de temele culturale cele mai fundamentale rezultă din faptul că activitatea intelectuală pe care o

Acest efect inevitabil al construcției grafice trebuie mereu avut în vedere cînd „citim" schema prezentată mai jos și comentariul său, simple d*escrieri stenografice* destinate să-i permită cititorului, la cel mai mic preț, o vedere de ansamblu asupra practicilor pe care modelul generator va trebui să le reproducă.

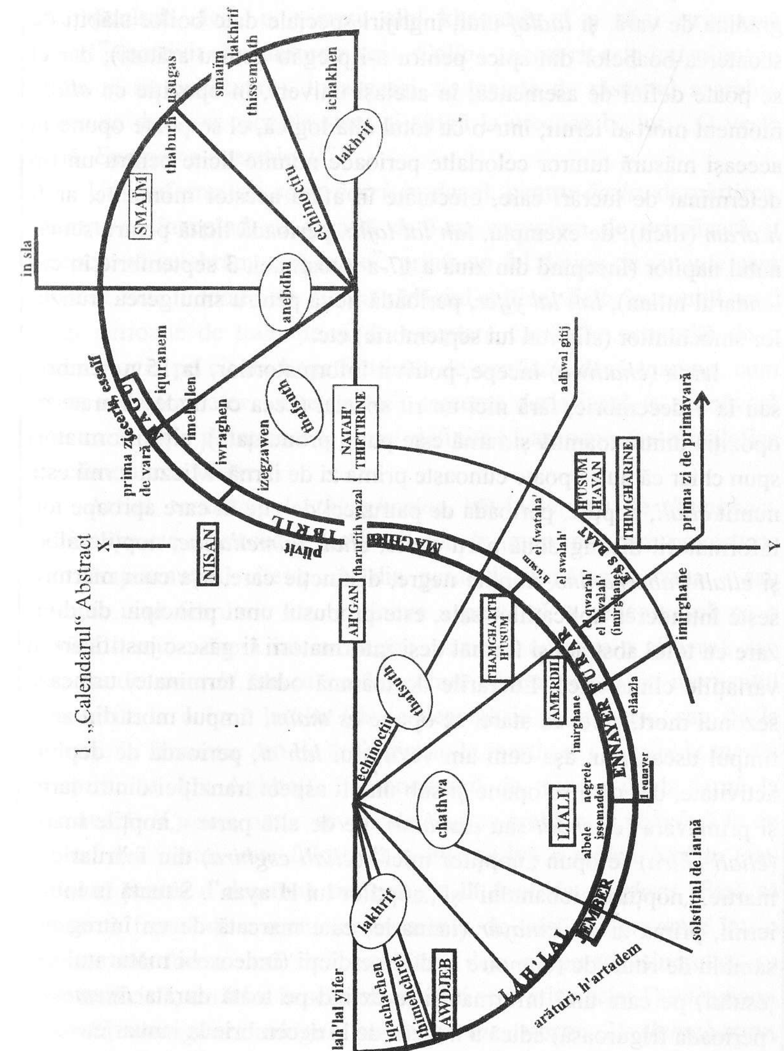
Calendarul și iluzia sinoptică

Majoritatea informatorilor fac în mod spontan să înceapă anul toamna (*lakhrif*). Unii dintre ei situează începutul acestui anotimp în jurul lui 1 septembrie, alții în jurul lui 15 august din calendarul iulian, în ziua numită „poarta anului" (*thabburth usugas*), care marchează intrarea în perioada umedă după canicula din *es'maim*: în această zi fiecare familie sacrifică un cocoș și se purcede la o reînnoire a contractelor și a asociațiilor. De fapt, alți informatori situează „poarta anului" la începerea arăturilor (*lah'lal natsh'arats* sau *lah'lal n thagersa*), care marchează cotitura cea mai decisivă a perioadei de tranziție.

„Perioada" consacrată arăturilor (numite cel mai adesea *lah'lal*, dar și *h'artadem*) începe cu deschiderea arăturilor (*awdjeb*), precedată de sacrificarea unui bou cumpărat în comun (*thimechreth*), a cărui carne este împărțită între toți membrii clanului (*adhrum*) sau ai satului. Arăturile și semănăturile, începute imediat ce ceremonia de deschidere (care este în același timp un rit de ploaie) a fost îndeplinită și îndată ce pămîntul este suficient de umed, se pot prelungi pînă la jumătatea lui decembrie, sau chiar peste, potrivit regiunilor sau anilor.

În realitate, este neîndoielnic abuziv să vorbim despre perioadă în legătură cu *lah'lal*: acest termen (și unitatea temporală care îi corespunde) se definește practic în universul anotimpului umed, în

provoacă întrebările lui la informatorii săi le poate apărea identică cu cea la care se dedau spontan și de unde a provenit deja cea mai bună parte din producțiile culturale pe care i le oferă ei: proverbe, zicale, enigme, sentințe, poeme gnomice etc.



opoziție cu *lakhrif* (arăturile și semănăturile opunîndu-se în acest caz culesului și uscării smochinelor, muncilor de grădinărit în *thabh'irth*, grădina de vară, și *laâlaf*-ului, îngrijiri speciale date boilor slăbiți de scoaterea boabelor din spice pentru a-i pregăti pentru arături); dar el se poate defini de asemenea, în același univers, în opoziție cu *eliali*, moment mort al iernii; într-o cu totul altă logică, el se poate opune în aceeași măsură tuturor celorlalte perioade numite licite pentru un tip determinat de lucrări care, efectuate în afara acestor momente, ar fi *h'aram* (ilicit): de exemplu, *lah'lal lafth*, perioadă licită pentru semănatul napilor (începînd din ziua a 17-a a toamnei, 3 septembrie în calendarul iulian), *lah'lal yifer*, perioadă licită pentru smulgerea frunzelor smochinilor (sfîrșitul lui septembrie) etc.

Iarna (*chathwa*) începe, potrivit informatorilor, la 15 noiembrie sau la 1 decembrie, fără nici un rit special (ceea ce tinde să arate că opoziția dintre toamnă și iarnă este puțin pronunțată); alți informatori spun chiar că nu se poate cunoaște prima zi de iarnă. Miezul iernii este numit *eliali*, nopțile, perioada de patruzeci de zile în care aproape toți informatorii disting două părți egale, *eliali thimellaline*, nopțile albe, și *eliali thiberkanine*, nopțile negre, distincție care, așa cum mărturisește întinderea aplicațiilor sale, este produsul unui principiu de divizare cu totul abstract și formal deși informatorii îi găsesc justificări în variațiile climaterice. Lucrările de toamnă odată terminate, urmează sezonul mort, care, ca atare, se opune *es'maïm*, timpul mort din anotimpul uscat, sau, așa cum am văzut, lui *lah'al*, perioada de deplină activitate, dar care se opune și sub un alt aspect tranziției dintre iarnă și primăvară (*es-sbaât* sau *essubuâ*); pe de altă parte, „nopțile mari" (*eliali kbira*) se opun „nopților mici" (*eliali esghira*) din februarie și martie, „nopților ciobanului" și „nopților lui H'ayan". Situată în inima iernii, prima zi de *ennayer* (ianuarie) este marcată de un întreg ansamblu de rituri de reînnoire și de interdicții (îndeosebi măturatul sau țesutul) pe care unii informatori le extind pe toată durata *issemaden* (perioada friguroasă) adică a trecerii de la decembrie la ianuarie.

Sfîrșitul *eliali* este marcat de celebrarea rituală a *el âazla gennayer*, despărțirea de *ennayer*: reapariția vieții pe pămînt, a primilor muguri,

este deschiderea (*el ftuth'*). Cultivatorul merge la cîmp pentru a planta ramuri de oleandru, care au puterea de a alunga *maras*-ul, viermele alb, spunînd: „Ieși, o, vierme alb! khammès-ul o să-ți strivească șalele!" (potrivit altor informatori – Collo –, acest rit este îndeplinit în prima zi de primăvară). În aceeași zi, înainte de răsăritul soarelui, lumea se duce, se zice, la staul și strigă la urechea boilor: „O veste bună, *Ennayer* s-a terminat!".

Unii informatori spun *âazri*, burlacul, pentru *âazla*, despărțirea, „pentru că începînd cu această dată ne apropiem de primăvară și începem să celebrăm căsătoriile", printr-un fel de joc de cuvinte care acoperă fără îndoială un joc cu rădăcini mitice. Este începutul unei lungi perioade de tranziție și de așteptare care este acoperită de o terminologie pe cît de bogată pe atît de confuză: dacă toamna, cum spune un informator, „este un tot", trecerea de la iarnă la primăvară este un mozaic de momente prost definite și aproape toate malefice ale căror nume variază.

Astfel, termenul de *thimgharine*, bătrînele, sau de *thamghart*, bătrîna (nume ce evocă legenda zilelor de împrumut care povestește cum, împrumutînd cîteva zile din perioada următoare, iarna – sau ianuarie, sau februarie etc. – cineva a putut să o pedepsească pe o bătrînă – sau o capră sau un negru – care îi adusese o sfidare), sau numele de *amerdil*, darea cu împrumut, desemnează fie momentul trecerii de la o lună la alta (de la decembrie la ianuarie, sau de la ianuarie la februarie sau de la februarie la martie și chiar de la martie la aprilie la Aïn Aghbel), fie momentul de trecere de la iarnă la primăvară. *H'usum*, nume savant de origine arabă care se referă la un capitol din Coran, este folosit ca o alternativă a lui cu *h'ayan* (sau *ah'gan*) pentru a desemna trecerea de la *furar* la *maghres* (Fără să uităm că faptul de a reuni un ansamblu de trăsături prezente într-o regiune sub forma unei serii constituie deja o operație sincretică cu totul artificială, am adus în schemă cele trei serii principale: 1) *imirghane*, *amerdil*, *thamghart*, *ah'gan* sau *thiftirine*, *nisan*; 2) *thimgharine*, *ha'yan*, *nisan*; 3) *el mwalah'*, *el qwarah'*, *el swalah'*, *el fwatah'*, *h'usum*, *natah'*, *nisan*, care ar corespunde, simplificînd mult, Kabyliei

din Djurdjura, micii Kabylii, şi în sfîrşit, ultima, regiunilor celor mai islamizate sau informatorilor cultivaţi).

Dar logica magică ce vrea ca momentul cel mai nefavorabil al unei perioade nesigure în mod global să nu poată fi niciodată situat exact face că termenii *thimgharine* sau *h'usum*, care desemnează perioade eminamente nefavorabile, să fie utilizaţi cîteodată pentru a desemna întreaga perioadă de tranziţie, de la sfîrşitul lui ianuarie pînă la jumătatea lui martie: în acest caz, ei înglobează cele patru „săptămîni" care împart luna februarie şi a căror ansamblu este numit *es-sbaât* (cele şapte)): *el mwalah'* (numit uneori *imirghane*), cele sărate, *el qwarah'*, cele picante, *el swalah'*, cele benefice, *el fwatah'*, cele deschise; această serie semisavantă este numită cîteodată *ma, qa, sa, fin*, printr-un procedeu mnemotehnic folosit de către vrăjitori şi care constă în desemnarea fiecăreia dintre denumiri prin iniţiala lor; tot acestor virtuţi mnemotehnice, seria diviziunilor de la începutul verii – *izegzawen, iwraghen, imellalen, iquranen* –, desemnată uneori şi prin prima consoană radicală din numele berbere care le exprimă, *za, ra, ma, qin*, le datorează faptul că este citată aproape întotdeauna de către informatori. Ne aflăm aici în faţa uneia dintre dihotomiile semisavante, analoage cu cele ale nopţilor de ianuarie, care prezint„ totuşi o tentativă de raţionalizare: primele două perioade, nefaste, au loc la sfîrşitul iernii, ultimele două, benefice, primăvara. De asemenea, informatorii care localizează *h'usum* în cele două săptămîni situate între ianuarie şi februarie, concentrînd asupra ei toate trăsăturile caracteristice ale perioadei în ansamblul ei, disting o primă săptămînă, redutabilă, şi o alta, mai favorabilă. La fel, numeroşi informatori (mai ales în Kabylia de la Djurdjura) disting două *ah'gan* (sau *h'ayan*) *ah'gan bu akli, h'ayan*-ul întunericului, şapte zile de frig intens în timpul cărora toate lucrările sînt suspendate, şi *ah'gan u hari, h'ayan* al bărbatului liber, şapte zile în timpul cărora „totul trăieşte din nou pe pămînt".

În timpul „săptămînii *h'ayan*-ului" (prima săptămînă din martie), viaţa îşi îndeplineşte opera. Nu trebuie să-i deranjăm munca pătrunzînd pe cîmp sau în livezi. Alte interdicţii ale *h'ayan*-ului: arăturile,

căsătoria, raporturile sexuale; lucrul de noapte; fasonarea şi coacerea produselor olăritului; lucrarea lînii, ţesutul. La Aïn Aghbel, în timpul perioadei de *el h'usum*, este riguros interzis să se lucreze pămîntul, este *el faragh* (gol); este nefast „să întreprinzi o construcţie, să celebrezi o căsătorie sau să dai o serbare, să cumperi un animal". În general, lumea se abţine de la orice activitate ce angajează viitorul. Şi la animale creşterea pare încheiată: se procedează la înţărcare (*el h'iyaz*) la sfîrşitul săptămînii de *h'ayan*, în ziua echinocţiului de primăvară (*adhwal gitij*, prelungirea soarelui). Se bate într-un bidon pentru a face zgomot şi a împiedica boii, care, în ziua aceea înţeleg şi aud limbajul oamenilor, să audă ce se spune despre „prelungirea zilelor", căci „s-ar speria dacă ar trebui să lucreze mai mult". Din cauza poziţiei sale, *h'usum* (sau *h'ayan*) este investit cu un caracter inaugural şi augural, foarte asemănător cu cel care, în timpul zilei, este atribuit dimineţii: de exemplu, dacă nu plouă, puţurile nu se vor umple tot anul; dacă plouă, este semn de abundenţă; dacă ninge la început, vor fi multe ouă de potîrniche; datorită acestui fapt, este prilejul pentru acţiuni ce intervin în favoarea cuiva (distribuiri de pomeni) şi divinatorii.

După trecerea zilelor bătrînei şi a *h'usum*-ului, se consideră că turma este salvată: este *el fwatah'*, timpul ieşirilor şi al naşterilor, pe pămîntul cultivat ca şi în turmă, unde puii nu mai trebuie să se teamă de asprimea iernii. S-a sărbătorit deja prima zi de primăvară (*thafsuth*), sărbătoarea verdelui şi a copilăriei. Tot ritualul din această zi inaugurală a unei perioade augurale este plasat sub semnul *bucuriei* şi al obiectelor care aduc fericire şi prosperitate. Copiii ies pe cîmp să se întîlnească cu primăvara. Ei vor mînca afară un griş făcut din cereale coapte şi din unt. Cuşcuşul servit în acea zi (*seksu wadhris*) este fiert în aburii unei supe care conţine *adhris*, thapsia, plantă care te umflă. Femeile abandonează interdicţiile arăturilor şi îşi vopsesc mîinile cu henné. Ele se duc în grupuri să caute o buruiană al cărei nume eufemistic este *thafarah'th* de la *farah'*, bucurie, pentru a face mături şi care, fabricate cu bucurie, vor aduce bucuria.

Zilele cresc. Nu prea este mare lucru de făcut (cu excepţia arăturilor din smochinării); trebuie să se aştepte ca viaţa să-şi facă treaba:

„În martie, se spune în Kabylia Mare, du-te să-ți vezi recoltele și privește bine"; și în altă parte: „Soarele înfloririi (cea a leguminoaselor și mai ales a bobului, atît de așteptate) golește tribul". Proviziile sînt epuizate, creșterea zilelor este cu atît mai dur resimțită cu cît nu ești autorizat să pătrunzi pe cîmp (*natah'* nefiind încă trecut) și cu atît mai puțin să te hrănești cu bob și ierburi comestibile. De unde proverbele: „Martie (*maghres*) parcă ar urca o coastă" sau „Zilele din martie sînt zile cu șapte gustări".

Odată cu *natah'* sau *thiftirine* ia sfîrșit vremea tranziției. Acești termeni, amîndoi de origine arabă, care desemnează cu o aproximație de cîteva zile aceeași perioadă, sînt rareori cunoscuți de țăranii din Kabylia din Djurdjura (unde *h'ayan* sau, mai degrabă, în graiul local, *ah'gan*, s-a deplasat spre această epocă). În timpul *natah'*-ului, „copacii se agită și se lovesc"; lumea se teme de excesul de ploaie și este atît de frig încît „mistrețul tremură". Ca și la *h'usum* nu nu trebuie să intri pe cîmpurile cultivate și în livezi (sub amenințarea că vei provoca moartea unei persoane sau a unui animal). *Natah'* este și anotimpul trezirii naturii, al dezvoltării culturilor, al vieții și al căsătoriilor. Este (împreună cu toamna) momentul nunților (potrivit unei tradiții literate, „toate ființele vii de pe pămînt se căsătoresc"; se recomandă femeilor sterile să mănînce fierturi de ierburi (culese în timpul *natah'*-ului) și au loc sărbători cîmpenești. Printr-un procedeu familiar, unii informatori împart *thiftirine* sau *natah'* într-o perioadă nefavorabilă în martie („dificilele") și una favorabilă („ușoarele") în aprilie.

Situată în timpul *natah'*-ului în ziua numită întoarcerea lui *azal*, a cărei dată variază în funcție de regiuni din cauza diferențelor de climă (în luna martie, după înțărcare, sau puțin mai tîrziu, în aprilie, în momentul tunderii sau puțin după aceea, limita extremă fiind începutul lui mai), trecerea de la anotimpul umed la anotimpul uscat este marcată printr-o schimbare a ritmului activității diurne: din acea zi, turma care, pînă atunci, ieșea tîrziu dimineața și se întorcea relativ devreme, pleacă în zori și se întoarce la sfîrșitul dimineții pentru a petrece în sat momentul numit *azal* (cuvînt care înseamnă miezul zilei, ziua în amiaza mare, în opoziție cu noaptea și cu dimineața și

mai exact momentul cel mai călduros al zilei, menit odihnei), apoi iese din nou la începutul după-amiezii și se întoarce la apusul soarelui.

Perioada de vreme rea s-a terminat definitiv; de acum încolo cîmpurile *verzi* și grădinile sînt gata să primească razele soarelui. Se intră în ciclul uscatului și al coacerii; cu *ibril*, lună deosebit de benefică („aprilie, se spune, este o coborîre") începe o perioadă ușoară și de relativă abundență. Lucrările sînt reluate pretutindeni: pe cîmpuri unde, odată trecută vremea critică a creșterii, se poate purcede la plivit, singura activitate importantă, și în grădini, de unde se culeg primele plante. În timpul perioadei de *nisan*, a cărei ploaie benefică, menită să aducă fecunditatea și prosperitatea pentru tot ce trăiește, este chemată prin tot felul de rituri, se tund oile și se marchează cu fierul înroșit mieii născuți în acel an. Faptul că *nisan*, ca toate perioadele de tranziție, *natah'* de exemplu, este o perioadă ambiguă, prost definită sub raportul opoziției dintre uscat și umed, se exprimă aici nu prin divizarea în două perioade, una fastă, cealaltă nefastă, ci și prin existența unor momente nefaste (ca *eddbagh*) despre care nimeni nu știe exact unde se situează și în timpul cărora trebuie evitat să se taie sau să se altoiască pomii, să se celebreze nunți, să se văruiască casele, să se monteze războiul de țesut, să se pună ouă la clocit etc.

Atunci cînd se termină perioada numită *izegzawen*, „verzii", ultimele urme de verdeață dispar treptat de pe cîmp; cerealele, pînă atunci „fragede" (*thaleqaqth*) ca și bebelușul care abia s-a născut, se îngălbenesc. Numele decadelor sau al săptămînilor care împart luna *magu* (sau *mayu*) desemnează aparențele succesive ale cîmpurilor de cereale: după *izegzawen*, vin *iwraghen*, galbenele, *imellalen*, albele, *iqiranen*, uscatele. Vara (*anebdhu*) a început de fapt. Muncile caracteristice anotimpului umed, aratul (smochinilor) și semănatul, tolerate încă în timpul „verzilor", sînt absolut excluse din perioada numită „galbenele". Se are grijă numai de protejarea recoltelor care se coc împotriva pericolelor care le amenință (grindină, păsări, lăcuste etc.) prin aruncări de pietre, strigăte (*ah'ah'i*) sau sperietori. Riturile colective de expulzare (*as'ifedh*) la care se recurge de asemenea pentru a se transfera forțele malefice în afara teritoriului care se dorește să fie

protejat, într-o grotă, un arbust sau o grămadă de pietre, după ce au fost „fixate" pe obiecte (păpuși) sau pe animale (de exemplu, o pereche de păsări) destinate sacrificării, nu sînt decît aplicarea schemei de transferare a răului care este realizată prin îngrijirea unui mare număr de boli – febra, nebunia ca „posedarea" de către un *djin* sau sterilitatea – sau în rituri practicate la dată fixă, în anumite sate.

Potrivit majorității informatorilor, prima zi de vară se situează la data de 17 a lunii *magu*. După cum actele de fecundare sînt excluse din luna mai, somnul este exclus din prima zi de vară: lumea se ferește să doarmă în timpul zilei sub amenințarea de a se îmbolnăvi sau de a-și pierde curajul sau simțul onoarei (al cărui sediu este ficatul). Din același motiv, fără îndoială, pămîntul scos în acea zi este folosit în riturile magice care urmăresc să determine slăbirea sau anihilarea punctului de onoare (*nif*) la bărbați sau neascultarea care face animalele rebele la dresaj. În ultima zi a *iquranen*, numită „jarul a căzut în apă", expresie care amintește de călirea fierului, acțiune proprie fierarului, toată lumea trebuie să fi început recoltatul (*essaïf*), care se termină în jurul *insla*, ziua solstițiului de vară (24 iunie), cînd se aprind peste tot focuri. I se atribuie fumului, reunire a uscatului cu umedul care se obține arzînd umedul (plante, ramuri și ierburi verzi smulse din locuri umede, ca plopii sau leandrul), puterea de „a fecunda" smochinii, identificîndu-se astfel fumigațiile cu altoirea smochinilor. La sfîrșitul scoaterii boabelor și al vînturării încep cele patruzeci de zile de *es'maïm*, canicula, perioadă în timpul căreia se întrerup lucrările, ca în timpul *eliali* căreia i se opune (de exemplu, se spune adesea că dacă este mult siroco în timpul *es'maïm*, va fi zăpadă și frig în timpul *eliali*).

În opoziție cu recoltarea și scoaterea boabelor, *lakhrif* apare ca un timp mort al anului agrar sau mai degrabă al ciclului grăuntelui. Este de asemenea o perioadă consacrată odihnei și bucuriilor pe care le permite abundența: la boabele recent recoltate se adaugă smochinele, strugurii și diverse legume proaspete, tomate, ardei, dovlecei, pepeni etc. Uneori *lakhrif* începe la jumătatea lui august, la *thissemtith* (de la *semti*, a începe să se coacă), moment în care apar primele smochine coapte și cînd se instaurează interdicția (*el h'aq*) de a culege

smochine, sub amenințarea cu amenda. Cînd vine *ichakhen* (*ichakh lakhrif, lakhrif* s-a generalizat), recoltarea este în toi, adunînd bărbații, femeile și copiii; la întîi octombrie se situează *lah'lal yifer*, moment în care se permite smulgerea frunzelor smochinilor (*achraw*, de la *chrew*, a smulge frunzele) pentru a hrăni boii. Această dată marchează semnalul „retragerii vieții" căreia localnicii i se consacră în perioada *iqachachen* („ultimele"), destinată curățării complete a grădinilor de legume, a livezilor și a cîmpurilor, cu *thaqachachth lakhrif* (se scutură ultimele fructe și se despoaie pomii de frunze) și „smulgerea grădinii". După ce au dispărut astfel toate urmele de viață care se perpetuase pe cîmpuri după recoltare, pămîntul este gata pentru arat.

Formula generatoare

Diagrama și comentariul său nu sînt valabile numai pentru comoditățile unei expuneri mai rapide și mai economice: ele nu s-ar distinge de cele mai bogate dintre colecțiile anterioare decît prin *cantitatea* și *densitatea* informației *pertinente* pe care o adună dacă virtutea lor sintetică și sinoptică nu ar permite adîncirea controlului logic și în același timp actualizarea simultană și a coerenței și a incoerențelor. Într-adevăr, intenția „structuralistă" de a construi rețeaua de relații constitutive a sistemului de practici și de obiecte rituale ca „sistem de diferențe", atunci cînd ne străduim să o ducem pînă la capăt, are *efectul paradoxal* de a ruina ambiția care este implicată în aceasta: a găsi atestarea valabilității acestui mod de autointerpretare a realului în coerența și sistematicitatea interpretării și a realității interpretate. Analiza cea mai riguroasă nu poate evidenția *întreaga coerență posibilă* a produselor simțului practic decît făcînd să apară în același timp *limitele* acestei coerențe și constrîngînd astfel la punerea problemei funcționării acestui fel de simț analogic care produce practici și opere mai puțin logice decît dorește panlogismul structuralist și mai logice decît crede evocarea incoativă și nesigură a intuiționismului.

Practica rituală își are originea în necesitatea de a re-uni socio-logic, adică în singurul mod deopotrivă logic și legitim dat fiind arbitrariul cultural determinat, contrariile pe care socio-logica le-a separat (de exemplu, riturile aratului sau ale căsătoriei), sau de a diviza socio-logic produsul acestei re-uniuni (ca în riturile de recoltare). Concepția despre lume este o divizare a lumii, care se bazează pe un principiu de divizare fundamental, ce distribuie toate lucrurile din lume în două clase complementare. A introduce ordinea înseamnă a introduce distincția, înseamnă a diviza universul în entități opuse, cele pe care speculația primitivă a adepților lui Pitagora o prezenta deja sub forma unor „coloane de contrarii" (*sustoichiai*). Limita face să apară diferența și lucrurile diferite „printr-o instituție arbitrară", cum spunea Leibniz traducînd expresia *ex instituto* folosită de scolastică, act într-adevăr magic care presupune și produce credința colectivă, adică ignorarea propriului său arbitrariu; ea compune lucrurile separate ca separate și printr-o distincție absolută, dincolo de care nu se poate trece decît printr-un alt act magic, încălcarea rituală. *Natura non facit saltus*: magia *instituției*, în continuumul natural, rețea de rudenie biologică sau lume naturală, introduce fractura, partajul, *nomos*, frontiera care face grupul și cutuma sa singulară („adevăr dincoace de Pirinei, greșeală dincolo"), necesitatea arbitrară (*nomô*) prin care grupul se constituie ca atare instituind ceea ce îl unește și îl separă. Actul cultural prin excelență este cel care constă în trasarea *liniei* care produce un spațiu separat și delimitat, precum *nemus*, lemn sacru împărțit zeilor, *templum*, fortificație delimitată pentru zei, sau pur și simplu casa care, împreună cu pragul, *limen*, loc periculos în care lumea este răsturnată, în care se inversează semnul oricărui lucru, oferă modelul practic al tuturor *riturilor de trecere*.[7] Dacă, așa cum a

[7] Sînt înlocuite cu *eufemisme*, și aceasta îndeosebi în prezența unor persoane vulnerabile, amenințate în viața lor pentru că sînt situate *la*

văzut corect Arnold Van Gennep, toate riturile de trecere au ceva în comun, este pentru că urmăresc să rezolve în mod magic trecerea unei limite magice, în care, ca pe pragul casei, lumea „pivotează".[8]

Sensul limitei, care separă, și al *sacrului*, care este separat, este indisociabil de sensul încălcării rezolvate, deci legitime, a limitei care este forma prin excelență a ritualului: principiul ordonării lumii se află încă la baza acțiunilor rituale care urmăresc să facă licite, negîndu-le, încălcările necesare sau inevitabile ale limitelor. Toate actele care sfidează *diacrisis*-ul originar sînt acte critice, care fac ca grupul să se expună unui pericol, și mai întîi cel care le îndeplinește *pentru* grup, adică în locul lui, în numele și în favoarea sa. Încălcările limitei (*thalasth*)

un prag între două stări, nou-născuți, tineri căsătoriți, copii recent circumciși (Genevois, 1955), toate cuvintele care conțin o idee de *fractură*, de finitudine, de terminare: a sfîrși este înlocuit cu „a fi fericit" sau „a deveni bogat", a fi sfîrșit, cînd este vorba despre recoltă, provizii, lapte, cu o expresie care înseamnă „e abundență", a muri, a se stinge, a pleca, a sparge, a răspîndi, a închide (cf. formula rituală pe care femeia o pronunță pentru soțul ei cînd acesta pleacă la piață: „Taie, crește din nou, fie ca Domnul să facă lucrurile ușoare și deschise", Genevois, 1968, I, 81). Se evită de asemenea toți termenii care amintesc o violență împotriva vieții, precum cuvîntul sînge, înlocuit cu apă, în timpul celor patruzeci de zile de după fătare sau de după nașterea copilului. În măsura în care implică impunerea unei limite, a unei tăieri (nu se taie pîinea cu cuțitul), operația de măsurare este înconjurată de tot felul de eufemisme și de precauții magice: stăpînul evită să efectueze el însuși cîntărirea recoltei și o încredințează unui khammès sau unui vecin (care o face în lipsa lui); se folosesc expresii eufemistice pentru a evita anumite numere; se pronunță formule rituale ca: „Fie ca Dumnezeu să nu ne măsoare darurile!".

[8] A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909, p. 17.

amenință ordinea lumii naturale și a lumii sociale: „Fiecare pentru sine” se spune, „găina cîntă (ca cocoșul) pe capul ei”, adică pe răspunderea sa (i se va tăia capul). Curcubeul, sau amestecul de grindină, ploaie și soare, care se numește „nunta șacalului”, este un alt caz de uniune contra naturii, cu alte cuvinte contrar clasării, în maniera căsătoriei șacalului cu cămila, evocată într-o poveste ca formă exemplară de mezalianță. Limita prin excelență, aceea care separă sexele, nu suferă să fie încălcată. Astfel, cel care fuge de luptă se vede supus unui adevărat ritual de degradare: legat fedeleș *de către femei* – lumea răsturnată –, care îi înnoadă un *văl*, atribut tipic feminin, în jurul capului, îl ung cu *negru de fum*, îi smulg perii din barbă și din *mustață*, simbol al *nif*-ului, „pentru ca a doua zi să se vadă că o femeie valorează mai mult decît el”, el este dus în fața adunării, care îl exclude solemn din lumea bărbaților (Boulifa, 1913, 278-279). Considerat *lkhunta*, adică neutru, hermafrodit, asexuat, pe scurt exclus din universul a ceea ce poate fi conceput și numit, el este redus la zero, ca acele obiecte care se aruncă, pentru a te debarasa de ele complet și pentru totdeauna, pe mormîntul unui străin sau, la limită, între două cîmpuri.[9]

[9] La Aït Hichem, pămîntul aflat pe farfuria în care este strîns sîngele copilului circumcis era luat de *la limita dintre două cîmpuri* și adus în acest loc (aceeași observație la Rahmani, 1949, care arată că farfuria care a primit sîngele servește drept țintă pentru tir). Se știe rolul pe care îl joacă în multe rituri de expulzare a răului pămîntul luat *dintre limite*, loc care, fiind situat în afara spațiului ce poate fi conceput, în afara împărțirilor produse de principiile de divizare, reprezintă *exteriorul absolut*. „Mormîntul străinului” sau al bărbatului mort fără descendență, alt loc în afara spațiului, în care este expulzat răul, reprezintă mai degrabă moartea absolută, fără întoarcere, străinul (*aghrib*) nefiind numai cel care a murit oarecum de două ori, pentru că a murit

Caracterul redutabil al oricărei operații de reunire a contrariilor este reamintit îndeosebi cu referire la călirea fierului, *asqi*, care înseamnă și fiertură, sos și otrăvire: *seqi*, a stropi, a înmuia uscatul, înseamnă a uni uscatul cu umedul în acțiunea de a stropi cu sos cușcușul, înseamnă a uni caldul cu recele, focul cu apa, uscatul și umedul în călirea fierului (*seqi uzal*), înseamnă a turna „apa arsă” – și fierbinte – (*seqi essem*), otrava (și de asemenea, potrivit lui Dallet, a imuniza în mod magic împotriva otrăvii). Călirea fierului este un act teribil de violență și de viclenie, îndeplinit de o ființă cumplită și perfidă, fierarul, al cărui strămoș, Sidi-Daoud, era în stare să țină în mîini fierul înroșit și să îi pedepsească pe răii platnici întinzîndu-le cu un aer inocent unul din produsele sale înroșite în prealabil. Exclus din schimburile matrimoniale – „fierar fiu de fierar” este o injurie –, fierarul, producător al tuturor instrumentelor de violență, brăzdare de plug, dar și cuțite, seceri, securi cu două tăișuri și tesle, nu are un loc în adunare, dar părerea sa este luată în considerare atunci cînd este vorba de război sau de violență.

Nu ne putem aventura fără pericol la intersecția forțelor antagoniste. I se cere circumciziei (*khatna* sau *th'ara*, înlocuite adesea de eufemisme construite după *dher*, a fi curat) protecția care, așa cum sugerează Durkheim[10], este necesară pentru a înfrunta forțele redutabile pe care le conține sexul femeii[11], și mai

la vest, la apus, loc al morții, ci și cel care, mort pe pămînt străin, în exil (*elghorba*) nu va găsi pe nimeni care să vină să-l învie (*seker*).

[10] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, p. 450.

[11] Se cunoaște folosirea cochiliei, simbol al vulvei, ca instrument de profilaxie homeopatică împotriva deochiului (cf. injuria care se practică printre femei și care constă în a-și ridica rochia, *chemmer*). Se cunoaște de asemenea puterea distructivă care este atribuită sîngelui menstrual. Acesta este unul din fundamentele fricii de femeie.

ales cele care sînt înscrise în actul de unire a contrariilor. De asemenea, lucrătorul agricol își pune pe cap un chilot de lînă albă, se încalță cu *arkasen*, sandale de piele cu care nu trebuie să intre în casă, ca pentru a evita să se facă locul de întîlnire dintre cer și pămînt și al forțelor lor antagoniste chiar în momentul în care sînt puse în contact.[12] Cît despre secerător, el se îmbracă cu un șorț de piele pe care pe bună dreptate îl putem apropia de cel al fierarului (Servier, 1962, 217) și al cărui sens este lămurit complet dacă se știe că, potrivit lui Devaux, el era purtat și în timpul luptelor (Devaux, 1859, 46-47).

Acțiunile rituale cele mai fundamentale sînt de fapt *încălcări negate*. Ritul trebuie să rezolve printr-o operație social aprobată și colectiv asumată, adică una conformă cu intenția obiectivă a taxinomiei înseși care o face să apară, contradicția specifică pe care dihotomia originară o face inevitabilă stabilind ca separate și antagoniste principii care trebuie întrunite pentru asigurarea reproducerii grupului: printr-o *negare practică*, nu individuală ca cea descrisă de Freud, ci colectivă și publică, el urmărește să neutralizeze forțele periculoase pe care le poate dezlănțui încălcarea limitei sacre, violarea *h'aram*-ului femeii sau a pămîntului pe care a produs-o limita.

Printre protecțiile magice care se pun în practică în toate ocaziile în care reproducerea ordinii vitale necesită încălcarea limitelor care se află chiar la baza acestei ordini, și cu deosebire ori de cîte ori trebuie să se taie, să se ucidă, pe scurt, să se întrerupă cursul normal al vieții, se numără mai întîi personajele ambivalente, toate la fel de disprețuibile și de temute, agenți ai violenței care, ca și instrumentele de violență pe care le

[12] Dimpotrivă, la plivit sau la spicuială, femeile care participă la lucrările terestre merg cu picioarele goale la cîmp.

utilizează, cuțitul, secera etc., pot îndepărta și ele răul și proteja împotriva violenței, negri, fierari, măcelari, măsurători ai semințelor, bătrîne care, participînd prin natura forțelor malefice care trebuie înfruntate sau neutralizate, sînt predispuși să joace rolul de ecrane magice, interpunîndu-se între grup și forțele periculoase pe care le produc divizarea (fractura) sau unirea (încrucișarea) contra-naturii: aproape întotdeauna fierarul este cel propus pentru actele profanatoare și sfinte de tăiere, înjunghiere a boului de sacrificat sau cicumcizie (sau castrarea catîrilor), și se întîmplă chiar să i se încredințeze inaugurarea arăturilor; într-un sat din Kabylia Mică, persoana însărcinată să inaugureze arăturile, ultimul descendent al celui care a găsit în pămînt, în locul unde căzuse fulgerul, o bucată de fier din care și-a făcut brăzdar pentru plug, este însărcinată să efectueze toate actele de violență prin fier și foc (circumcizie, sacrificare, tatuare, etc.). Mai general, cel care are sarcina de a inaugura solemn arăturile, și care este numit uneori „bărbatul de la nuntă", acționează ca delegat al grupului și ca țap ispășitor desemnat pentru a înfrunta pericolele inerente încălcării.[13] Iar prima funcție a sacrificiului, îndeplinit în mod public și colectiv, cu ocazia marilor încălcări, la arat sau la montarea războiului de țesut (cînd se unge cu sîngele unui animal sacrificat lanțul și partea superioară a războiului – Anonim, F D B, 64) este tot de a îndepărta nenorocirea cuprinsă în încălcare.[14] Dar, după cum se vede foarte bine în cazul înjunghierii boului sacrificat

[13] Fără îndoială, trebuie să înțelegem în aceeași logică deflorarea rituală așa cum se practică ea în anumite societăți.

[14] *Qibla*, bătrînă care are în comun cu fierarul faptul că poate înfrunta pericolele legate de întretăierea contrariilor, se așază pe sulul de urzeală din partea de jos a războiului de țesut pentru a-l ține cînd se rulează pînza de fire pe sulul de sus.

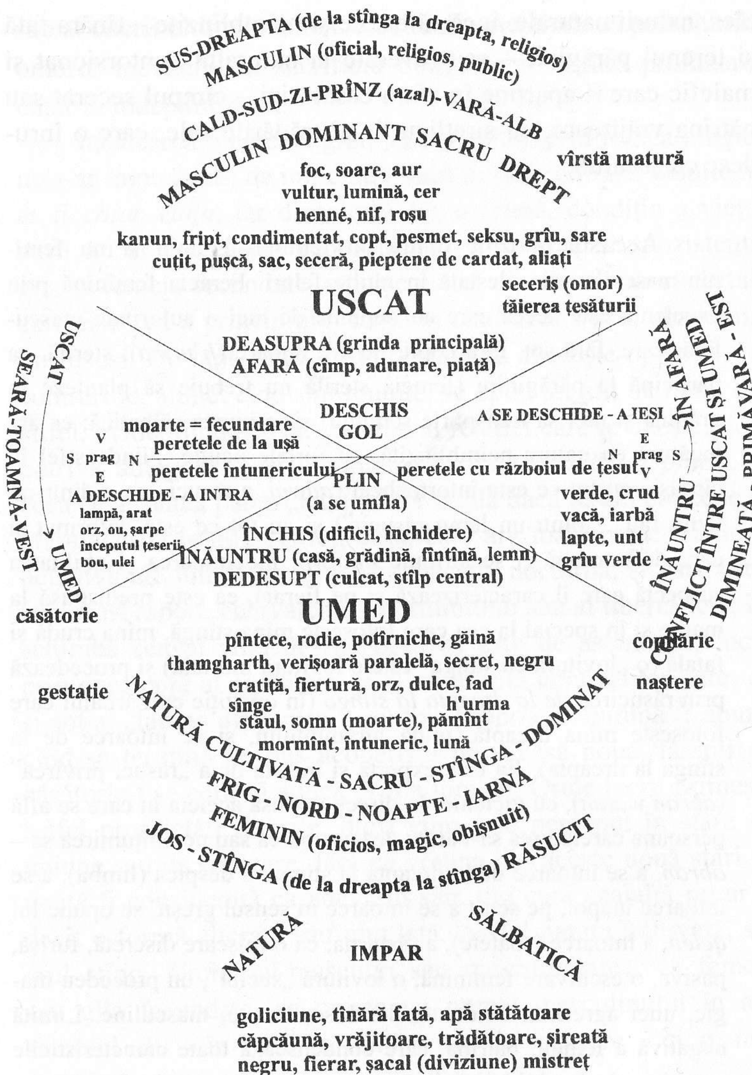
sau al tăierii ultimului snop, tot ritualizarea tinde să preschimbe omorul inevitabil în sacrificiu obligatoriu, negînd profanarea chiar în îndeplinirea ei.

Încălcarea magică a graniței instaurate prin logica magică nu s-ar impune atît de imperativ dacă aceste contrarii reunite nu ar fi *chiar viața*, iar disocierea lor o crimă, condiție a vieții; dacă nu ar reprezenta reproducerea, substanța și subzistența, glia și femeia fecundate, smulse astfel din *sterilitatea* mortală care este cea a principiului feminin cînd acesta este abandonat lui însuși. De fapt, unirea contrariilor nu abolește opoziția, iar contrariile, atunci cînd sînt reunite, se opun tot atît de mult, dar altfel, evidențiind adevărul dublu al relației care le unește, deopotrivă antagonism și complementaritate, *neikos* și *philia*, și ceea ce ar putea părea „natura" lor dublă dacă le-am concepe în afara acestei relații. Astfel, casa, care are toate caracteristicile negative ale lumii feminine, întunecată, nocturnă, și care este, sub acest raport, echivalentul mormîntului sau al tinerei fete, își schimbă sensul cînd devine ceea ce este de asemenea, locul prin excelență al coabitării și al căsătoriei contrariilor care, ca și soția, „lampa dinăuntru", conține propria sa lumină[15]: atunci cînd se termină de pus acoperișul pe o casă nouă, lămpii de căsătorie i se cere să aducă prima lumină. Orice lucru primește astfel proprietăți diferite, după cum este perceput în stare de uniune sau de separare, fără ca vreuna din aceste două stări să poată fi considerată ca adevărul său, din care cealaltă nu ar fi decît o formă alterată sau mutilată. Astfel natura cultivată, sacrul stîng, femininul-masculin sau masculinitatea, ca femeia sau glia fecundate, se opune nu numai masculinului în ansamblul său – în stare de uniune sau de separare – ci și, mai

[15] După cum am văzut, dualitatea femeii se retraduce în logica relațiilor de rudenie sub forma opoziției dintre verișoara paralelă patrilaterală și verișoara paralelă matrilaterală.

ales, naturii naturale, încă sălbatice și neîmblînzite – tînăra fată și terenul părăginit – sau revenite la naturalul contorsionat și malefic care îi aparține în afara căsătoriei – cîmpul secerat sau bătrîna vrăjitoare, cu șiretlicurile și trădările sale, care o înrudesc cu șacalul.

Această opoziție dintre un feminin-feminin și un feminin-masculin este atestată în multe feluri. Femeia feminină prin excelență este aceea care nu depinde de nici o autoritate masculină, care, fără soț, fără copii, nu are onoare (*h'urma*); sterilă, ea participă la părăginire (femeia sterilă nu trebuie să planteze în grădină și nici să transporte semințe) și la lumea sălbatică; ea are legătură cu natura neîmblînzită, cu forțele oculte. Fiind astfel în cîrdășie cu tot ce este întortocheat (*aâwaj*, a răsuci „ea e dintr-un lemn rău", „dintr-un lemn răsucit") și cu tot ce este deformat și care deformează (i se atribuie *thiâiwji*, îndemînarea și abilitatea suspectă care îl caracterizează și pe fierar), ea este predispusă la magie și în special la cea care folosește mîna stîngă, mîna crudă și fatală (o „lovitură cu stînga" este o lovitură mortală) și procedează prin răsucirea *de la dreapta la stînga* (în opoziție cu bărbatul care folosește mîna dreaptă, mîna jurămîntului, și se întoarce de la stînga la dreapta). Ea este expertă și în arta de a „răsuci privirea" (*abran walan*), cu viclenie, în direcția opusă aceleia în care se află persoana căreia vrea să-i arate dezaprobarea sau nemulțumirea sa – *abran*, a se întoarce de la dreapta la stînga, a despica (limba), a se întoarce înapoi, pe scurt a se întoarce în sensul greșit, se opune lui *qeleb*, a întoarce (spatele), a răsturna, ca o mișcare discretă, furișă, pasivă, o eschivare feminină, o lovitură „sucită", un procedeu magic, unei agresiuni evidente, deschise, drepte, masculine. Limită negativă a femeii, bătrîna, care condensează toate caracteristicile negative ale feminității (adică tot ceea ce stîrnește, în femeie, teroarea de bărbați, atît de caracteristică societăților „masculine", are ea însăși ca limită pe bătrîna vrăjitoare (*stut*) care bîntuie în povești (Lacoste-Dujardin, 1970, 333-336) și care este creditată cu



2. Schema sinoptică a opozițiilor pertinente

puteri extraordinare („fără dinți, ea roade fasole, oarbă, ea toarce bumbacul, surdă, duce pretutindeni veștile"). În timp ce bărbații, îmbătrînind, cîștigă înțelepciune, femeile cîștigă răutate. Aceasta deși, „fiind terminate pentru lumea asta de jos" (deoarece ele nu mai sînt interesate de sexualitate), ele își pot face rugăciunea zilnică (Anonim, 1964). Discordiile dintre femei sînt atribuite adesea bătrînelor străine de familie (ele sînt numite „ruina casei"). Bărbatul care veghează la buna armonie a casei sale le alungă; iar ele se feresc să frecventeze familiile în care există autoritate (*elhiba*).

Bătrîna eliberată și sterilă, care nu mai are nici o „reținere", duce la deplina împlinire a virtualităților înscrise în orice femeie. Ca tînărul lăstar care, lăsat de capul lui, se îndreaptă spre stînga, și care nu este readus spre dreapta (sau spre drept) decît cu prețul unei distorsiuni, al unui „nod" („femeia este un nod în lemn"), orice femeie participă la natura diabolică a femeii feminine, îndeosebi în perioada menstruală, în care nu trebuie să pregătească masa, să lucreze în grădină, să planteze, să se roage sau să postească. „Femeia, se spune, este ca marea" (în care se acumulează murdărie). *Elkhalath*, nume colectiv dat „genului feminin" înseamnă și vid, neant, deșert, ruină.

Prioritatea acordată principiului masculin, care îi permite să-și impună efectele în orice uniune face ca, spre deosebire de feminin-feminin, masculinul-masculin să nu fie condamnat niciodată în mod deschis, în ciuda reprobării care apasă asupra unor forme de exces de virtuți masculine în stare pură, ca „punctul de onoare (*nif*) al diavolului" (a cărui incarnare este roșcovanul[16], care aduce pretutindeni zîzanie, care nu are mustață, care nu este dorit ca tovarăș la piață și care, la judecata de apoi, cînd toată lumea iartă ofensele, refuză să ierte etc., sau, într-un cu totul alt mod, *amengur*, bărbatul fără descendență masculină).

[16] Se știe că roșcatul și roșul – în special sub forma henné-ului – sînt asociați cu virilitatea (să ne gîndim la folosirea henné în ajunul marilor ceremonii ale virilității, căsătoriei, circumciziei); boul de sacrificiu (de la care se așteaptă să aducă ploaia) nu trebuie să fie roșcat.

Diviziunea fundamentală străbate lumea socială dintr-o parte în alta, de la diviziunea muncii între sexe şi, prin aceasta, divizarea ciclului agrar în perioade de muncă şi perioade de producţie, pînă la reprezentări şi valori, trecînd prin practicile rituale. Aceleaşi scheme practice, înscrise în profunzimea dispoziţiilor corporale, se află la originea diviziunii muncii şi a riturilor sau a reprezentărilor menite să o consolideze sau să o justifice.[17] Munca empirică care stabileşte „coloanele de contrarii" pe care se bazează fiecare sistem cultural în singularitatea sa arbitrară, adică istorică, permite reluarea principiului separării fundamentale, *nomos* originar pe care sîntem tentaţi să-l concepem ca fiind situat la origine, într-un fel de act iniţial de *constituire*, de instaurare, de instituire, şi care de fapt este instituit în fiecare dintre actele obişnuite ale practicii ordinare, ca cele pe care le rezolvă diviziunea muncii între sexe, acest fel de creaţie continuată, deopotrivă inconştientă şi colectivă, aflîndu-se la originea duratei şi a transcendenţei sale în raport cu conştiinţele individuale.

Se poate explica distribuirea activităţilor între sexe (aşa cum apare în tabloul sinoptic de mai jos) combinînd trei opoziţii cardinale: opoziţia dintre mişcarea spre interior (şi, secundar, în

[17] „În fiecare zi, ei se plimbă şi sînt cuşcuşul cel bun. Femeile au cuşcuşul grosolan (*abelbul*)" (Picard, 1968, 139). Cîntecele femeilor, şi îndeosebi lamentaţiile care însoţesc măcinarea boabelor, sînt pline de asemenea declaraţii. Dar mai ales în magie, armă de luptă dominată, care rămîne supusă categoriilor dominante („Duşmanul bărbatului e femeia"; „rivalitatea dintre femei l-a omorît, fără ca el să fie bolnav") se exprimă rezistenţa femeilor la dominaţia masculină. Astfel, de exemplu, pentru a-l reduce pe bărbat la starea de măgar (*aghiul*, cuvînt tabu înlocuit cu un eufemism împrumutat din arabă), adică la starea de sclav lipsit de voinţă, femeile folosesc o inimă uscată de măgar, sărată şi rîşnită ca o pudră magică.

jos) şi mişcarea spre exterior (sau în sus); opoziţia dintre umed şi uscat; opoziţia dintre acţiunile continue, care urmăresc să facă să dureze şi să gestioneze contrariile reunite, acţiunile scurte şi discontinue care vizează unirea contrariilor sau separarea contrariilor reunite. Nu este nevoie să ne întoarcem la opoziţia dintre înăuntru, casă, bucătărie, sau mişcarea spre interior (punerea la păstrare) şi în afară, cîmpul, piaţa, adunarea, sau mişcarea spre exterior, între invizibil şi vizibil, privat şi public etc. Opoziţia dintre umed şi uscat, care o acoperă parţial pe cea precedentă, atribuie femeii tot ce are legătură cu apa, verdele, iarba, grădina, legumele, laptele, lemnul, piatra, pămîntul (ea plivește cu picioarele goale şi frămîntă lutul oalelor sau al pereţilor interiori cu mîinile goale). Dar ultima opoziţie, cea mai importantă din punctul de vedere al logicii rituale, distinge actele masculine, înfruntări scurte şi periculoase cu forţele de plecare, aratul, secerişul, înjunghierea boului, care fac să intervină instrumente fabricate cu ajutorul focului şi care sînt însoţite de rituri profilactice, de actele feminine de gestaţie şi de gestiune, îngrijiri continue care urmăresc să asigure continuitatea, fierberea alimentelor (analoagă cu gestaţia), creşterea copiilor şi a animalelor (care implică curăţenia, transportul gunoiului al cărui miros face să se stingă animalele şi copilul, măturatul), ţesutul (conceput printr-unul din aceste aspecte ca fiind analog cu creşterea unei vieţi), gospodărirea rezervelor sau simplul cules, tot atîtea activităţi care sînt însoţite de rituri de mijlocire. În cel mai înalt grad vulnerabilă în sine, adică în viaţa şi fecunditatea sa („femeia însărcinată are un picior în lumea asta şi un picior în cealaltă"; „mormîntul ei este deschis de la concepere pînă în a patruzecea zi după naştere") şi în vieţile de care se ocupă, cea a copiilor, a animalelor, a grădinii, femeia, păzitoare a contrariilor reunite, adică a vieţii, trebuie să gospodărească şi să protejeze viaţa din punct de vedere tehnic şi deopotrivă magic.

3. Diviziunea muncii între sexe

munci masculine	munci feminine
ÎNĂUNTRU	
hrănirea animalelor noaptea	**a aduce** înăuntru **rezervele**, apa
	supravegherea rezervelor
	legarea animalelor întoarse de la cîmp
	gătitul (bucătăria, focul, cratița, cușcușul, hrănirea copiilor, a animalelor (vaci, găini)
	îngrijirea copiilor
(tabuul măturii)	măturatul (a menține cur„țenia)
	țesutul (și toarcerea lînei)
	rîșnitul
	frămîntatul pămîntului (oalele și tencuitul pereților)
AFARĂ	**mulgerea** vacii (baterea laptelui)
scoaterea turmei	
mersul la piață	
lucratul cîmpului (departe, deschis, galben, cereale)	**îngrijirea** grădinii (apropiată, închisă, verde, legume)
aratul (brăzdarul, încălțămintea)	(tabuul ariei de treierat)
semănatul	
secerișul (secera, șorțul)	
scoaterea boabelor din spic	
vînturatul	
transportarea și **ridicarea** grinzilor („corvoadă” a bărbaților) și	**transportarea** semințelor, a gunoiului de grajd (pe spinare), apa, lemnul, piatra și apa („corvezi” ale femeilor pentru construirea casei)
construirea acoperișului	
transportarea gunoiului de grajd pe cîmp pe spatele animalelor	
a face să cadă (urcatul în pomi și scuturarea măslinelor, tăierea copacilor – pentru casă)	**strînsul** (culesul) măslinelor (tabu scuturarea), smochinelor, ghindei, lemnului (ramuri, vreascuri, mărăcini) și legatul (mănunchiurile)
tăierea lemnului, diss (fabricarea ustensilelor de bucătărie din lemn cu securea sau cu cuțitul)	spicuitul
	plivitul (cu picioarele goale, cu rochii cu trenă)
înjunghierea	**călcarea** măslinelor în picioare (cf. frămîntatul)
	(tabuul înjunghierii)
	frămîntatul argilei (pentru casă și pentru aria de bătut - cu baligă) cu mîna (după ce a extras-o)

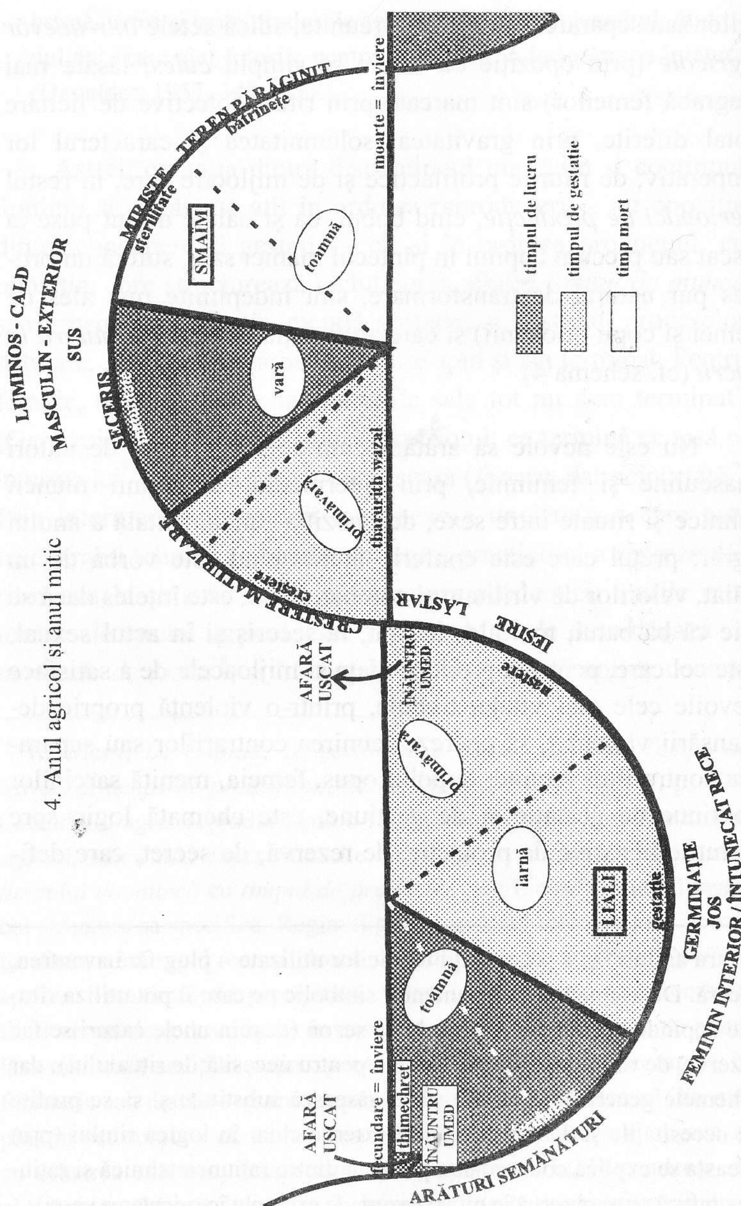
Amenințate continuu ca păstrătoare ale vieții, femeile sînt răspunzătoare de toate practicile magice destinate să salvgardeze viața (de exemplu, toate riturile *asfel* împotriva deochiului). Toate riturile pe care le practică ele au intenția de *a face să dureze* viața de care se ocupă și puterea generatoare a cărei purtătoare sînt (sterilitatea fiindu-le imputată întotdeauna). Pentru a evita moartea copilului pe care îl poartă, femeia însărcinată se spală lîngă o cățea care a fost despărțită de puii ei. Cînd o femeie a pierdut un copil de vîrstă fragedă, ea se stropește cu apă în staul, iar hainele bebelușului sînt îngropate lîngă mormînt, ca și cazmaua care a servit la ascunderea lor (înseamnă „a vinde cazmaua”; mamei care a pierdut un copil i se urează: „Fie ca această cazma să fie definitiv vîndută!”). Dimpotrivă, toate actele legate de fertilitate (a planta, a pune henné pe mîinile logodnicului, *isli*, a o pieptăna pe logodnică, *thislith*, a atinge ceea ce trebuie să se înmulțească și să crească) sînt interzise femeii sterile. Tot femeii îi revine sarcina să îndepărteze pericolele care apar prin cuvinte: pentru copil ca și pentru grădină se vorbește prin eufemisme, chiar prin antifrază („ce negrișor”, se va spune despre un copil) pentru a evita sfidarea sorții (printr-un fel de *hubris* sau de înfumurare) și stîrnirea invidiei celorlalți, atrăgînd astfel deochiul, adică privirea avidă și geloasă a *dorinței invidioase*, mai ales feminine, care aduce ghinion și la care femeile, ca depozitare și păstrătoare ale vieții, sînt deosebit de expuse (se spune că cel care vede o vacă, o găsește frumoasă și ar vrea să o aibă, o îmbolnăvește; complimentele sînt periculoase: invidia se exprimă prin laude). „Grădinilor, se spune, le plac secretul (*esser*) și politețea”. Eufemismul, care înseamnă *binecuvîntare*, se opune blestemului, blasfemiei. Cuvîntul celui care vorbește de rău este periculos „ca femeia care montează războiul de țesut” (singurul caz în care femeia efectuează o *încrucișare*, asumîndu-și un pericol analog cu cel al bărbatului cu ocazia secerișului sau a aratului). Tot femeia este cea care realizează antidoturile magice, care țin de utilizarea focului și al uscatului, de concupiscența umedă (deochi, *thit'*, se spune uneori și *nefs*), ca fumigațiile parfumate, tatuajele,

henné, sarea şi toate produsele amare, assa fœtida, leandrul, gudronul etc., care sînt folosite pentru a despărţi, a îndepărta, a înlătura (Devulder, 1957, 343-347).

Astfel, opoziţia dintre discontinuul masculin şi continuul feminin se regăseşte atît în ordinea reproducerii – cu opoziţia dintre concepere şi gestaţie – cît şi în ordinea producţiei, cu opoziţia, care structurează ciclul agrar, dintre *timpul de muncă* şi *vremea de producţie*, menită gestaţiei şi gestiunii proceselor naturale. „Ocupaţiile bărbatului, un suspin şi s-a terminat. Pentru femeie, trec şapte zile iar treburile sale tot nu s-au terminat" (Genevois, 69). „Femeia îşi urmează soţul; ea termină ce lasă el în urma lui". „Munca femeii este uşoară (*fessus*), dar neîncetată". Prin intermediul diviziunii între sexe a unei munci care este inseparabil tehnică şi rituală, structura practicii şi a reprezentărilor rituale se articulează cu structura producţiei: marile momente ale anului agricol, cele pe care Marx le desemnează ca *perioade de lucru*[18], şi în care bărbaţii operează unirea contrariilor sau separarea contrariilor reunite, adică actele *într-adevăr agricole* (prin opoziţie cu actele se simplu *cules*, lăsate mai degrabă femeilor) sînt marcate prin rituri colective de licitare total diferite, prin gravitatea, solemnitatea şi caracterul lor imperativ, de riturile profilactice şi de mijlocire care, în restul *perioadei de producţie*, cînd bobul, ca şi oalele de lut puse la uscat sau precum copilul în pîntecul mamei sale, suferă un proces pur natural de transformare, sînt îndeplinite mai ales de femei şi copii (ciobanii) şi care au funcţia de *a asista natura la lucru* (cf. schema 4).

Nu este nevoie să arătăm cum se leagă tabla de valori masculine şi feminine, prin intermediul diviziunii muncii tehnice şi rituale între sexe, de opoziţia fundamentală a anului agrar: preţul care este conferit, atunci cînd este vorba de un băiat, valorilor de virilitate şi combativitate, este înţeles dacă se ştie că bărbatul, mai ales la arat, la seceriş şi în actul sexual, este cel care, pentru a produce viaţa şi mijloacele de a satisface nevoile cele mai vitale, trebuie, printr-o violenţă proprie declanşării violenţei, să opereze reunirea contrariilor sau separarea contrariilor reunite; la polul opus, femeia, menită sarcinilor continue de gestaţie şi de gestiune, este chemată logic spre virtuţile negative de protecţie, de rezervă, de secret, care definesc *h'urma*.

[18] K. Marx, *Le Capital*, II, secţiunea a doua, cap. VII, *Temps de travail et temps de production*, Paris, Gallimard (Pléiade), II, p. 655. Calendarul agrar reproduce sub o formă transfigurată ritmurile anului agricol, adică mai exact ritmurile climaterice retraduse în alternanţa *timpului de muncă* cu *timpul de producţie* care îi conferă anului agricol structura sa specifică. Regimul ploilor este caracterizat prin opoziţia dintre anotimpul rece şi ploios, care durează din noiembrie pînă în aprilie – maximul de precipitaţii, situat în noiembrie şi decembrie, fiind urmat de o descreştere în ianuarie şi de o creştere, care se poate lăsa mai mult sau mai puţin aşteptată sau care poate lipsi complet, în februarie sau martie – şi anotimpul cald şi uscat, care durează din mai pînă în octombrie – cu un minimum de ploi în iunie, iulie şi august, şi cu reluarea acestora, foarte aşteptată, în septembrie. Dependenţa de climă este evidentă din cauza forţei reduse de tracţiune disponibile – pentru arături – şi a precarităţii tehnicilor utilizate – plug fără avantren, seceră. De asemenea, echipamentul simbolic pe care îl pot utiliza riturile depinde evident de produsele de sezon (deşi în unele cazuri se fac rezerve, de rodii de exemplu, anume pentru necesităţile ritualului); dar schemele generatoare permit să se găsească substitute şi să se profite de necesităţile şi de constrîngerile externe chiar în logica ritului (prin aceasta se explică concordanţa perfectă dintre raţiunea tehnică şi raţiunea mitică ce se observă în multe cazuri, de exemplu în orientarea casei).



4. Anul agricol şi anul mic

Frontiera magică, după cum se vede, este pretutindeni, deopotrivă în lucruri şi în trupuri, adică în ordinea lucrurilor, în rutina şi banalitatea cotidianului. A le explica înseamnă a reaminti şi lucrul pe care îl fac uitat povestirea oarbă, „povestită de un idiot, plină de zgomot şi de furie, care nu înseamnă nimic", ca şi evocarea mistică ce transformă într-un fel de liturghie inspirată rutina puţin mecanică şi maniacă a lucrărilor şi a zilelor, potopul de cuvinte stereotipe care exprimă gînduri pre-gîndite (de aici, „se spune", „după cum se spune", „spunem", care punctează discursurile unor informatori), locurile comune în care te simţi bine, deopotrivă la tine acasă şi împreună cu toţi ceilalţi, seriile de acte preformate, operate mai mult sau mai puţin maşinal. Trebuie să fim conştienţi că simpla descriere produce o schimbare în toate cuvintele sau acţiunile presupuse fără intenţie de sens din care este făcută ordinea obişnuită şi care, numai prin virtutea discursului, devin cuvinte meditate şi acte premeditate; şi că acest efect se exercită în special asupra tuturor gesturilor ritualului care, eternizate şi banalizate prin „stereotipizarea magică", după cum spune Weber, traduc în mişcări negîndite, a se întoarce la dreapta sau la stînga, a pune cu susul în jos, a intra sau a ieşi, a înnoda sau a tăia, operaţiunile cele mai caracteristice ale logicii rituale, a separa, a transfera, a inversa.

„În acea zi, ciobanul pleacă foarte de dimineaţă pentru a se întoarce la *azal*. El culege cîte puţin din toate ierburile sălbatice (...). Face din ele un buchet numit tot *azal* care va fi atîrnat deasupra pragului. În acest timp, stăpîna casei a preparat o turtă cu lapte..." (Hassler, 1942). În spatele fiecăreia din frazele obişnuite ale unei descrieri obişnuite ca aceasta, trebuie să ştim nu numai să decelăm un sens care nu este stăpînit în mod conştient de către agenţi, ci şi să vedem o scenă banală a vieţii cotidiene,

un bătrîn aşezat în faţa uşii sale în timp ce nora lui prepară turta cu lapte, animalele care se întorc, femeia care le leagă, băiatul care soseşte, cu o mînă de flori în pumn, pe care le-a cules cu ajutorul bunicii, mama care le ia şi se duce să le atîrne deasupra uşii, totul însoţit de cuvinte obişnuite („arată-mi", „bravo, sînt drăguţe", „mi-e foame" etc.) şi de gesturi obişnuite.

Şi fără îndoială nimic nu ar face să se înţeleagă mai bine funcţia şi funcţionarea practică a principiilor sociale de diviziune decît o descriere realistă şi în acelaşi timp evocatoare a transformării bruşte şi totale a vieţii cotidiene care are loc la „întoarcerea *azal*-ului". Totul, fără excepţie, în activităţile bărbaţilor, femeilor, copiilor este brusc schimbat prin adoptarea unui nou ritm temporal: ieşirile turmei, bineînţeles, dar şi munca bărbaţilor şi activitatea casnică a femeilor, locul unde se face mîncarea (este momentul în care *se scoate focul* pentru a instala *kanun*-ul în curte), orele de odihnă, locul unde se ia masa, însăşi natura alimentaţiei, momentul şi itinerariul deplasărilor şi al lucrărilor femeilor în exteriorul casei, ritmul reuniunilor adunării bărbaţilor, al ceremoniilor, al rugăciunilor, al întrunirilor din afara satului, al pieţelor.

În anotimpul umed, dimineaţa, înainte de *doh'a*, toţi bărbaţii sînt în sat: cu excepţia reuniunii care se ţine cîteodată vinerea după rugăciunea colectivă, în acest moment se ţin întotdeauna adunarea clanului şi toate comisiile de conciliere (în legătură cu partaje, repudieri etc.); tot la aceste ore sînt lansate din înaltul minaretului chemări care îi privesc pe toţi bărbaţii (precum convocarea la lucrări colective). În jurul *doh'a*, ciobanul pleacă cu turma sa, iar bărbaţii se duc la cîmp sau în grădini, fie pentru a îndeplini marile munci de sezon, ca aratul sau săpatul, sau pentru a se deda micilor ocupaţii care le ocupă „timpii morţi" ai anului sau ai zilei agrare (strîngerea ierbii, săparea şi curăţarea şanţurilor, strîngerea lemnului sau scoaterea unor butuci etc.). Atunci cînd ploaia, zăpada sau frigul interzic orice muncă la cîmp, sau cînd pămîntul, prea îmbibat, nu poate fi călcat fără a pricinui pagube recoltei sau arăturilor

viitoare, cînd proasta stare a drumurilor şi teama de a fi reţinut departe de casă suspendă relaţiile tradiţionale cu exteriorul, imperativul care le impune bărbaţilor să stea afară în miezul zilei îi adună pe toţi în casa comună, dincolo chiar de diviziuni. Într-adevăr, la această vreme a anului nu lipseşte nici un bărbat din satul în care locuitorii *azib*-ului – cătunul – se adună încă de la *thaqachachth* (sfîrşitul lui octombrie).

Masa de seară (*imensi*) este servită foarte devreme, îndată ce bărbaţii, debarasaţi de mocasinii şi de hainele lor de lucru, au luat un moment de pauză. La căderea nopţii, fiecare s-a întors deja acasă, cu excepţia celor care ţin să-şi facă rugăciunea de seară la moscheea în care se începe mai devreme ultima rugăciune (*el âicha*) pentru a o spune în acelaşi timp cu cea a *maghreb*-ului. Datorită faptului că bărbaţii iau toate mesele în interior (cu excepţia gustării), femeile, deposedate de spaţiul lor propriu, se străduiesc să reconstituie un univers separat făcînd pregătirile pentru masă lîngă zidul umbros, după-amiaza, în lipsa bărbaţilor, şi evitînd să atragă atenţia, chiar cînd fac zgomot, sau să se lase surprinse fără ocupaţie: războiul de ţesut, care rămîne montat în tot timpul anotimpului umed, le oferă un fel de văl în spatele căruia se pot izola şi în acelaşi timp alibiul unei activităţi mereu disponibile. Aceleaşi strategii se observă şi în utilizarea spaţiului sătesc: prezenţa bărbaţilor îi interzice femeii să se ducă la fîntînă în timpul întregii dimineţi, cu atît mai mult cu cît riscurile de cădere o obligă la precauţii deosebite; deci „bătrîna" asigură, dimineaţa, aprovizionarea cu apă şi, în lipsa unei fetiţe, apără de găini şi de animale rogojina pe care sînt întinse măslinele sau boabele care aşteaptă să fie duse la presă sau la moară.

Retragerii în interior a grupului, şi de asemenea în propriul său trecut, în tradiţiile sale – cu povestirile şi basmele din lungile clipe din camera rezervată bărbaţilor – i se opune deschiderea spre exterior din anotimpul uscat.[19] Trezirea satului, foarte discretă în

---

[19] Anotimpul umed este vremea învăţării *orale*, cînd se făureşte memoria grupului. În anotimpul uscat, această memorie este acţionată şi

anotimpul umed, este însoțită, imediat după întoarcerea *azal*-ului, de mult zgomot și agitație: pașilor catîrilor care anunță trecerea celor ce merg la piață le succede tropotitul turmelor care ies într-o suită neîntreruptă, apoi zgomotul copitelor măgarilor, care marchează plecarea bărbaților la cîmp sau în pădure. În jurul *doh'a*, ciobănașul își aduce turma, iar o parte din bărbați se întorc să ia masa de prînz în sat. Chemarea muezinului la rugăciunea de *ed-dohor* este semnalul celei de-a doua ieșiri din zi. În mai puțin de o jumătate de oră, satul se golește, de această dată aproape total: dimineața, femeile erau reținute acasă de sarcinile lor casnice, și mai ales de necuviința pe care ar fi semnificat-o ieșirea și odihna sub un copac, la prînz (*lamqil*), ca bărbații, sau graba de a se întoarce de pe drum pentru a ajunge acasă, așa cum șade bine unei femei în acest moment rezervat intimității; dimpotrivă, după-amiaza nu prea există femei, cu excepția cîtorva ocazii, care să nu-i însoțească pe bărbați: mai întîi „bătrînele" care, după ce au dat ordine aceleia dintre nurori căreia i-a venit rîndul să pregătească masa de seară, își vor aduce contribuția la lucrări și își vor afirma, în felul lor, autoritatea, vizitînd grădinile, reparînd neglijențele bărbaților – bucățile de lemn împrăștiate, mîna de furaj căzută pe drum sau creanga abandonată sub un copac – și aducînd seara, pe lîngă vasul cu apă proaspătă scoasă din izvorul din grădină, un mănunchi de ierburi, de frunze de viță-de-vie sau de porumb pentru animalele domestice. Toate soțiile tinere, îndeosebi la recoltarea smochinelor, își urmează soții pentru a strînge fructele pe care aceștia le-au scuturat, pentru a le tria și așeza pe împletituri și se vor întoarce seara, călcînd cu cîțiva pași în spatele lor, singure sau însoțite de „bătrînă".

Astfel, dubla ieșire delimitează *azal*-ul, un fel de timp mort, în sensul puternic al termenului, pe care fiecare trebuie să-l respecte: totul este tăcut, tensionat, auster; este „deșert" pe străzi. Majoritatea bărbaților sînt răspîndiți în afara satului, unii rămîn în *azib* (cătun), alții sînt reținuți în permanență departe de casă de îngrijirile necesitate de grădină și de perechea de boi de îngrășat, alții veghează lîngă împletitura pe care se usucă smochinele (fiecare familie se teme, în acest anotimp, că nu va putea să-și adune toți bărbații în caz de urgență). Nu se știe cui, bărbatului sau femeii, îi aparține exteriorul în acest moment. Și unul și celălalt se feresc deci să îl ocupe. Cel care se aventurează pe străzi la această oră are ceva suspect. Rarii bărbați care nu au rămas la cîmp să doarmă sub un pom își fac siesta întinși ici-colo, la umbra unei uși sau a unui gard, în fața moscheii, pe pietrele plate, sau în interior, în curtea casei, ori, atunci cînd dispun de ea, într-o odaie îndepărtată. Umbre furișate ies dintr-o casă, traversează strada, intră în altă casă: sînt femeile care, și ele lipsite de ocupații, profită de prezența foarte discretă a bărbaților pentru a se întruni sau a se vizita. Numai ciobănașii care s-au întors în sat cu turma însuflețesc cu jocurile lor – *thigar*, luptă cu lovituri de picior, *thighuladth*, trasul la țintă cu pietre, *thimristh*, „poza", un fel de joc de dame etc. – răspîntiile periferice și locurile secundare de reuniuni.

îmbogățită prin participarea la actele și ceremoniile care pecetluiesc unitatea grupului; vara copiii fac ucenicia practică a sarcinilor lor viitoare de țărani și a obligațiilor lor de bărbați de onoare.

Împărțirea fundamentală

Numai un model generator foarte puternic și în același timp foarte simplu permite sustragerea de la alternativa intuiționismului și a pozitivismului fără a cădea în interpretarea interminabilă căreia îi este menit structuralismul atunci cînd, neputînd să se întoarcă la principiile generatoare, nu poate decît să reproducă la nesfîrșit operațiile logice care sînt tot atîtea actualizări contingente ale lor. Cunoscînd principiul de diviziune fundamental (a cărui paradigmă este opoziția dintre sexe), se pot produce din nou, deci *înțelege complet*, toate practicile și toate simbolurile rituale pornind de la două scheme operatorii care, ca procese naturale constituite cultural în și prin practica rituală, sînt inseparabil logice și biologice ca procesele naturale

pe care urmăresc să le reproducă (în ambele sensuri) atunci cînd sînt gîndite în logica magică: pe de o parte, *reunirea contrariilor separate*, printre care căsătoria, arăturile sau călirea fierului sînt actualizări exemplare și care produc viață, ca reunire realizată a contrariilor, și, pe de altă parte, *separarea contrariilor reunificate*, distrugerea și condamnarea la moarte, de exemplu, cu sacrificarea boului și a recoltei drept crime negate.[20] Aceste două operații, a reuni ceea ce împărțirea fundamentală – *nomos*, partaj și lege, legea de împărțire, principiul de divizare – desparte, masculinul de feminin, uscatul de umed, cerul de pămînt, focul (sau instrumentele fabricate prin foc) de apă, și a separa ceea ce încălcarea rituală, lucrare sau căsătorie, condiție a oricărei vieți, a reunit, au în comun caracterul lor de sacrilegii inevitabile, de încălcare necesară și în același timp contra-naturii a unei limite deopotrivă arbitrare și necesare. Pe scurt, este suficient să dăm principiul de diviziune fundamental și aceste două clase de operații pentru a re-produce ansamblul informațiilor pertinente pentru o *descriere construită*, total ireductibilă la enumerarea interminabilă și totuși incompletă a riturilor și variantelor care dau majorității analizelor anterioare o alură ciudată sau mistică.

[20] Operatorii fundamentali, a uni și a despărți, sînt echivalentul practic al lui a umple și a goli: a se căsători se spune *âammar*, a fi plin. Loc de convergență a patru direcții cardinale și a acelora care vin sau pleacă, potrivit acestor patru direcții, răspîntia este simbolul plinului masculin, compania (*elwans*) care se opune pe de o parte vidului cîmpului și al pădurii (*lakhla*), singurătății, fricii, „sălbaticului" (*elwach'ch*), și, pe de altă parte, plinului feminin (*laâmara*), satul sau casa; ceea ce o face să joace un rol în anumite rituri care urmăresc asigurarea fertilității feminine.

Împărțirea originară care opune masculinul femininului, uscatul umedului, caldul frigului, se află la originea opoziției, citată întotdeauna de informatori, dintre două perioade puternice, *eliali*, nopțile, vreme a umedului și a femininului, sau mai bine spus, a contrariilor reunite, a masculinului în feminin, a femininului domesticit, a casei pline, a femeii și a gliei fecundate, și *esmaïm*, canicula, vremea uscatului și a masculinului în stare pură, în stare separată, două momente care condensează, aducîndu-le la cea mai înaltă intensitate, proprietățile anotimpului uscat și ale anotimpului umed. În jurul acestor doi poli, riturile se vor organiza în două clase: pe de o parte, riturile de licitare, care urmăresc să nege sau să eufemizeze violența inerentă tuturor actelor care operează unirea principiilor antagoniste, în arat, în călirea fierului, în actul sexual, sau, invers, separarea contrariilor reunite, prin omor, seceriș sau tăierea țesăturii; pe de altă parte, riturile de mijlocire, care urmăresc să asigure sau să faciliteze tranzițiile insensibile și mereu amenințate între principiile opuse, să gospodărească viața, cu alte cuvinte contrariile reunite, și să facă astfel ca elementele și bărbații să respecte „ordinea vremii" (*chronou taxis*), adică ordinea lumii: feminizarea masculinului, toamna, cu arăturile, semănăturile și riturile de ploaie care le însoțesc, masculinizarea femininului, primăvara, cu separarea treptată a bobului de pămînt, care se termină odată cu secerișul.

Dacă perioada numită *eliali*, „nopțile", este amintită de toți informatorii și întotdeauna în relație cu *esmaïm*, canicula, este mai întîi pentru că iarna iernii și vara verii concentrează oarecum toate opozițiile care structurează lumea și anul agrar. Perioada de patruzeci de zile care se presupune că reprezintă timpul care îi trebuie seminței, ascunse încă din toamnă, pentru a răsări, este exemplul prin excelență al acestor timpi goi, cînd

nu se întîmplă nimic, cînd toate lucrările sînt suspendate, şi care nu sînt marcaţi de nici un rit important (cu excepţia cîtorva rituri de pronosticare).

Mai ales în prima zi de *ennayer* (situată în mijlocul lui *eliali*, la pragul dintre nopţile „negre" şi nopţile „albe") şi cu ocazia ritului de reînnoire care marchează începutul noului an (înlocuirea a trei pietre din cămin, văruirea caselor) şi care are ca centru casa – şi *kanun*-ul – practicile de divinaţie sînt cele mai numeroase: de exemplu, sînt chemate încă din zori oile şi caprele, văzîndu-se un semn rău în faptul că o capră, animal asociat femininului-feminin, ca şi bătrîna (zilele bătrînei sînt numite şi „zilele caprei"), apare prima; se ung cu o pastă de argilă înmuiată pietrele din cămin, considerîndu-se că astfel anul va fi umed. Ceea ce se înţelege nu numai din cauza rolului *inaugural* al primei zile de *ennayer*, ci şi pentru că atunci este o perioadă de *aşteptare* şi de incertitudine în care nu se poate face nimic, decît să se încerce anticiparea viitorului: de aceea riturile de pronosticare privind viaţa familială şi mai ales recolta din anul în curs trebuie apropiate de cele al căror obiect îl face femeia însărcinată.

Cîmpul fecundat, protejat cum se cuvine – în maniera femeii[21] – de o împletitură de spini (*zerb*), limită sacră care produce sacrul, tabuul (*h'aram*), este locul unui proces misterios şi imprevizibil pe care nimic nu îl trădează în exterior şi care este asemănător cu coacerea boabelor de grîu şi de fasole în cratiţă sau cu procesul de gestaţie care se înfăptuieşte în pîntecul femeii. Această vreme este chiar iarna iernii, noaptea nopţii. Omoloagă nopţii, iarna este vremea somnului boilor în *staul*, noapte şi nord al casei, şi a raporturilor sexuale: ca şi mistreţul[22], potîrnichea, ale cărei ouă sînt simboluri de fecunditate, se împerechează în timpul *eliali*. Este momentul în care lumea naturală se dedă forţelor feminine de fecunditate despre care nu eşti niciodată sigur că sînt perfect şi definitiv masculinizate, cu alte cuvinte cultivate şi domesticite. Întoarcerile ofensive ale iernii, ale frigului şi nopţii sînt prezente pentru a aminti această violenţă ascunsă a naturii feminine care ameninţă întotdeauna să ia o întorsătură proastă, la stînga, spre părăginire, spre sterilitatea naturii naturale. În „controversa dintre iarnă şi bărbat" (Anonim, F. D. B., 1947), iarna este prezentată ca o femeie (numele anotimpului, *chathwa*, fiind tratat ca un nume feminin personificat), şi fără îndoială o *femeie bătrînă*, incarnare a forţelor malefice de distrugere şi de moarte („Animalele tale, am să le omor, spune ea. Cînd am să mă scol, cuţitele se vor pune pe treabă"), de dezordine şi de divizare, care trebuie să renunţe la poftele sale de violenţă şi să arate mai multă moderaţie şi clemenţă, ca urmare a înfrîngerii sale în întrecerea cu bărbatul. Acest mit originar aminteşte că iarna, ca şi femeia, este dublă: în ea se află femeia pur feminină, neamestecată, neîmblînzită, pe care o încarnează femeia bătrînă, goală, uscată, sterilă, adică principiul feminin redus de bătrîneţe la adevărul său pur negativ (întoarcerile timpului urît sînt cîteodată explicit atribuite acţiunii malefice a „bătrînelor" dintr-un sat sau altul al tribului sau al triburilor învecinate, adică a unor vrăjitoare care au fiecare ziua lor din săptămînă); dar există şi femeia îmblînzită şi domesticită, femeia plină şi pe deplin femeie, şi fertilitatea, munca de gestaţie şi de germinaţie pe care o împlineşte natura

[21] *Ehdjeb* înseamnă a proteja, a masca, a ascunde, a claustra (femeia): de unde, *leh'djubeya*, claustrarea femeii (Genevois, 1968, II, p. 73).

[22] Dacă „mistreţul se împerechează la *eliali*, la *ah'gan*, se spune, tremură coapsa mistreţului"; sau la *en-natah'*, numit uneori „zilele tremurării mistreţului".

fecundată de bărbat. Întreaga *natură cultivată*, pămîntul în care sînt ascunse semănăturile, dar și pîntecul femeii, este locul unei lupte asemănătoare cu cea care opune frigul și tenebrele iernii forțelor de lumină ale primăverii, ale deschiderii, ale ieșirii (în afara pămîntului, a pîntecului, a *casei*), de care bărbatul este legat. În această logică trebuie să înțelegem „zilele bătrînei", moment de tranziție și de ruptură între iarnă și primăvară (sau între două luni de iarnă): o bătrînă, care poartă nume diferite, insultă una din lunile de iarnă (ianuarie, februarie sau martie) sau pe însăși bătrîna Iarnă, provocînd-o să pricinuiască pagube animalelor sale; luna (sau iarna) cere vecinului său să-i împrumute una sau mai multe zile pentru a o pedepsi pe bătrînă (Galand-Pernet, 1958, 44 și bibliografia). În toate legendele despre zilele de împrumut, care nu sînt numai o modalitate de a explica întoarcerile neașteptate ale timpului urît, o ființă participînd la natură, chiar la iarnă, cel mai des o bătrînă (ca Iarna însăși), o *capră* (Ouakli, 1933, Hassler, 1942) sau un *negru*, este sacrificată de către iarnă sau, fără îndoială, potrivit logicii țapului ispășitor, *sacrificată iernii*: acest sacrificiu este ceea ce trebuie plătit pentru că bătrîna vrăjitoare Iarna să accepte, chiar prin faptul de a cere cu împrumut cîteva zile perioadei următoare, să respecte *limitele* care îi sînt atribuite.

Această ipoteză își găsește confirmarea în faptul că, într-o legendă culeasă la Aït Hichem, rolul bătrînei este deținut de un *negru*, personaj disprețuit și malefic. Distingînd în perioada numită *ah'ayan* o perioadă benefică *ah'ayan u h'uri* (*ah'ayan* al bărbatului liber, al albului) în timpul căreia se poate semăna și planta, și o perioadă malefică numită *ah'ayan bu akli* (*ah'ayan* al negrului), săptămînă de frig și înghețuri în timpul căreia lucrările se opresc, un informator amintea o legendă care are legătură cu *încălcarea limitelor* constitutive ale ordinii sociale: un negru voia să se căsătorească cu fiica unui bărbat alb; dorind să evite această uniune nelegiuită, tatăl i-a cerut pretendentului să stea timp de șapte zile sub o cascadă pentru a se albi. Negrul a suportat încercarea timp de șase zile: în a șaptea, Dumnezeu, care era ostil acestei căsătorii, a dezlănțuit o ploaie însoțită de curcubeu (ca pentru căsătoria șacalului) și un îngheț care l-au omorît pe negru (o variantă a acestei legende o găsim în Bourilly, 1932). Potrivit unei variante culese de la Aïn Aghbel, o bătrînă, inversînd diviziunea obișnuită a rolurilor și încălcînd limita atribuită diferitelor vîrste, le cere copiilor săi să o mărite: aceștia îi impun să reziste la frig timp de șapte nopți, iar ea moare. Tot o căsătorie contra naturii este invocată și în povestea intitulată „căsătoria șacalului": acest animal care, ca și bătrîna nelegiuită sau capra impudică, incarnează dezordinea naturală, natura nedomesticită („el nu are casă"), face o căsătorie în afara speciei sale, contra naturii, cu cămila și, culmea, nu celebrează nunta: și aici cerul trimite grindină și furtună, ca și cum încălcarea limitelor temporale care fac ordinea naturală nu ar putea să se justifice decît prin necesitatea de a împiedica sau de a pedepsi o încălcare a limitelor sociale. În majoritatea variantelor, bătrîna se caracterizează prin violența de limbaj, care o duce la sfidare, la insultă, la injurie și la această formă de *hubris* care constă în a face presupuneri despre viitor, a trece limita prin excelență, care este temporală („Adio, unchiule Ennayer, ai ieșit fără să-mi fi făcut nimic"). Dar este mai ales urîtă, rea, sterilă, sălbatică, depășind limitele decenței (într-o legendă, bătrîna din *ennayer* îi stropea cu urină pe copii; substitutul ei, capra, își ține mereu coada ridicată fără rușine, are burta plată și goală, dinți voraci și distrugători); ea este predispusă să înfrunte forțele rele la care participă și care trebuie trimise în trecut, conjurate în perioadele inaugurale și de plecare, pe scurt, apropiată prin aceasta de negru și de fierar, ea este desemnată să combată răul cu rău (așa cum face cu ocazia montării războiului de țesut), pentru a duce, în numele grupului, lupta împotriva iernii, *alter ego*-ul său, în care se sacrifică sau este sacrificată.

Es'maïm, canicula, este pentru anotimpul uscat exact ceea ce *eliali* este pentru anotimpul umed: acest timp mort care se opune *essaïf*-ului, secerişul, aşa cum, în timpul anotimpului umed, *eliali*, alt timp mort, se opune lui *lah'lal*, arăturilor, şi prezintă în cel mai înalt grad toate caracteristicile anotimpului uscat. Se intră în regatul *pur şi steril* al verii (deci al focului, al uscatului, al sării) odată cu luna mai, considerată nefavorabilă pentru toate actele de procreare, deci pentru căsătorii (căsătoriile din mai sînt menite ruperii şi tuturor calamităţilor; „blestemata mătură din mai" este exact opusul măturii binecuvîntate a „primei zile de primăvară": ea aduce ruina, vidul şi sterilitatea în casa sau staulul în care este folosită. Riturile care marchează „prima zi de vară"[23] şi, mai mult încă, pe cele ale solstiţiului de vară, *insla*, situat la începutul *es'maïm*-ului, tatuaje, sacrificări curative sau preventive efectuate cu un băţ de leandru, exclus din buchetul lui *azal* (precum vioreaua, *thiberwaq*, care marchează *separările* dintre cîmpuri), străpungerea urechilor fetiţelor, aplicaţii preventive pe cap cu un fier înroşit, luări de sînge practicate pe animale şi bărbaţi etc., pun la lucru fierul şi focul şi instrumentele fabricate prin foc sau asociate cu focul, brăzdarul, secera, pieptenele de cardat şi pumnalul (şi, de asemenea, cărbunele fierarului, vătraiul) care sînt folosite pentru a tăia, a tranşa (în special gîtul animalelor sacrificate şi al bărbaţilor), a străpunge, a arde, a sîngera, şi de asemenea pentru a îndepărta puterile malefice care aparţin domniei umedului, ca *djnun*. Noaptea de *insla*, în cursul căreia se aprinde focul steril şi

[23] Potrivit lui Westermarck, ziua de 17 mai este numită *el mut-el ardh*, moartea pămîntului. El relatează o întreagă serie de tradiţii care au toate în comun faptul că manifestă caracterul de slăbiciune al zilei (de exemplu, faptul că dacă dormi îţi pierzi afecţiunea pentru soţie). El mai notează că sacrificările făcute în acea zi sînt deosebit de eficace.

purificator, în casă, în mijlocul turmei, în livezi, pe cîmpuri, lîngă ulcioare, pe aria de treierat etc., este menită sterilităţii: femeia, se spune, nu poate concepe, iar copiii născuţi în această zi sînt ei înşişi condamnaţi la sterilitate (ca şi căsătoriile celebrate atunci)[24]. Timpul uscatului este şi timpul sării, al hranei fripte şi condimentate, virile şi virilizante ca ierburile uscate care îi dau gust, al pesmetului şi uleiului („soarele este arzător ca uleiul"), care este pentru hrana de vară ceea ce este untul pentru hrana de primăvară.

Sarea este puternic asociată cu uscatul şi virilitatea: cuvintele care înseamnă a fi arzător înseamnă şi a fi condimentat, puternic, viril („Sînt cel care mănîncă alimentele sărate şi respinge alimen-

[24] Potrivit lui Destaing, Beni Snous aveau obiceiul de a pune o cratiţă *răsturnată* (simbol al umedului şi al întunericului iernii) al cărei fund era uns cu var (albirea negrului) în grădinile de legume (loc al culturii feminine) în momentul *insla*. Schema întoarcerii şi a răsturnării este realizată în toate riturile ce urmăresc să obţină o schimbare radicală, şi îndeosebi o trecere brutală de la uscat la umed şi mai ales de la umed la uscat. Operaţiile de răsturnare – al căror echivalent verbal este minciuna absurdă, folosită uneori pentru a obţine o răsturnare a cursului lucrurilor –, de exemplu cele realizate pentru a obţine o schimbare a timpului, se disting de încălcări prin aceea că recunosc încă ordinea răsturnată. Ele au întotdeauna ca principiu faptul de a smulge un obiect sau un animal din *locul* său *natural* şi din *poziţia* sa *normală* pentru a provoca o tensiune a cărei rezolvare este efectul scontat (de exemplu, pentru a obţine ploaia, se pune o broască ţestoasă cu labele în aer, într-un copac – Destaing, 1907, 254). Pragul, care este prin sine răsturnare, este unul dintre locurile de predilecţie ale acestor rituri; la fel şi *oglinda*. Această schemă este de asemenea ceea ce permite să se conceapă orice răsturnare de la pentru la contra, orice inversare; astfel, despre cineva care minte cu neruşinare, se spune: „Mi-a pus estul la vest".

tele fade", spune un cîntec de război din Rif, Biarnay, 1915), în opoziţie cu fad, fără condimente, fără inteligenţă (se sărează bebeluşii pentru a evita să fie fazi, fără farmec, proşti). Alimentele sărate şi condimentate sînt destinate în special bărbaţilor, pentru că sînt generatoare de curaj şi de virilitate (astfel, se pune un vîrf de cuţit de sare într-un veşmînt al băieţelului atunci cînd tatăl său îl duce pentru prima dată la piaţă). Masculină şi uscată, sarea usucă şi sterilizează ceea ce este umed (de exemplu, ea opreşte laptele vacii). Prin aceasta, ea este un simbol al *sterilităţii*. În riturile de exorcizare în care se foloseşte sarea, se spune: „Aşa cum sarea nu creşte, fie ca nenorocirea să nu se abată asupra mea; aşa cum sarea nu poate prinde rădăcini în pămînt, să nu crească aici nici grijile nici necazurile". Despre cel care acţionează în mod uşuratic, se spune: „Crede că seamănă sare", crede că actele sale nu au urmări.

Es'maïm, care prezintă în stare pură, fără amestec şi fără atenuare, toate caracterele verii, este pentru an ceea ce *azal* (momentul cel mai cald al zilei) şi, mai exact, mijlocul *azal*-ului, este pentru zi. Ca şi *azal*, *es'maïm*, deşertul (*lakhla*) cîmpurilor secerate, vremea fierului şi a focului, a violenţei şi a morţii (tăişul sabiei, *s'emm*) este timpul masculin prin excelenţă.

Praguri şi treceri

Perioadele de tranziţie prezintă toate caracteristicile *pragului*, limită între două spaţii, în care principiile antagoniste se înfruntă şi în care lumea se răstoarnă. Limitele sînt locuri de luptă: limite între cîmpuri care sînt locul sau ocazia unor lupte reale (un refren cunoscut de toţi îi aminteşte pe bătrînii care „deplasează limitele"); limite între anotimpuri, de exemplu lupta dintre iarnă şi primăvară; pragul casei, pe care se lovesc forţele antagoniste şi unde se efectuează toate *schimbările de stare* legate de trecerea din interior spre exterior (toate „primele ieşiri" ale lăuzei, ale copilului, ale laptelui, ale viţelului etc.)

sau din exterior spre interior (ca prima intrare a tinerei căsătorite, convertirea părăginirii în fecunditate); limita dintre zi şi noapte (se vorbeşte de „ora în care ziua se luptă cu noaptea"). Riturile asociate cu aceste momente se supun şi principiului maximalizării profitului magic: ele urmăresc să asigure concordanţa dintre cronologia mitică şi cronologia climaterică, cu salturile şi capriciile sale, făcînd ca ploaia să vină la vremea potrivită, în timpul arăturilor, însoţind sau accelerînd, dacă este necesar, trecerea de la uscat la umed toamna, sau de la umed la uscat primăvara, pe scurt, încercînd să precipite venirea binefacerilor aduse de anotimpul care începe, străduindu-se în acelaşi timp să păstreze cît mai mult posibil beneficiile legate de anotimpul care se încheie.

Toamna este perioada în care cursul lumii se întoarce, cînd totul este pus cu susul în jos, masculinul în feminin, sămînţa în străfundurile pămîntului, bărbaţii şi animalele în casă, lumina (cu lampa) în întuneric, uscatul în umed, pînă la noua întoarcere care, primăvara, va repune pe picioare lumea aceasta răsturnată, abandonată o clipă dominaţiei principiului feminin, pîntec, femeie, casă, noapte. Iar consumul mimează în mod vizibil această inversiune paradoxală: produsă potrivit schemei înmuierii uscatului, alimentaţia de toamnă este făcută din merinde uscate (cereale, legume uscate, carne uscată), care se fierb în apă, fără condimente, în cratiţă sau, ceea ce este acelaşi lucru, care sînt fierte la aburi sau care sînt crescute cu ajutorul drojdici. Aceeaşi intenţie obiectivă se află de asemenea în toate riturile care, toamna, sînt menite să favorizeze ploaia, cu alte cuvinte coborîrea uscatului masculin, din sămînţa fecundantă, în umiditatea feminină a pămîntului: sacrificarea unui bou (*thimechreth*), care nu trebuie să fie roşu, culoare asociată cu uscatul („boul roşu îşi lasă partea în paragină" se spune despre roşcatul leneş), sau inaugurarea arăturilor (*awdjeb*) care, în

măsura în care mimează în mod ritual unirea redutabilă a contrariilor, este prin sine o invocare a ploii.

În situațiile de suferință în care logica disperării se impune cu o forță deosebită, principiile care sînt menite să cheme trecerea de la uscat la umed făcînd să acționeze atracția pe care uscatul o exercită asupra umedului (ca în invocația colectivă în care bătrînii care duc un polonic îmbrăcat ca o păpușă merg în sat să ceară făină – cf. Picard, 1968, 302 sq.), sau operînd răsturnări și întoarceri (în regiunea Collo se face o rugăciune colectivă, participanții purtînd hainele puse invers) iau adesea forma unor rituri de implorare și de sacrificare, în care se oferă ca tribut mizeria și suferința, ba chiar viața. Astfel, la Sidi Aïch familiile *sărace* se adună pentru a implora ploaia. Se alege o *văduvă* virtuoasă, care este urcată pe un măgar *slab*, îmbrăcată cu un burnuz *murdar* și care, escortată de *copii* și de *săraci*, va cerși (gest de nevoiaș) din casă în casă. Este stropită cu apă. Se face o masă colectivă la care se mănîncă un cușcuș care conține fasole concasată, numită *tatiyaft* (acest rit se găsește în locuri diferite în forme simplificate: de exemplu, trei bătrîni dintr-o familie considerată de vrăjitori vor strînge donații). Ritul de rugăciune menit *să provoace milă* (și în același timp să întărîte umedul împotriva uscatului și a sterilului, bătrîna) își găsește împlinirea în ceremonia numită „cererea de îndurare": „La Aïn Aghbel, în caz de secetă prelungită, se întrunea adunarea; era desemnat un bărbat pios; el era supus riturilor mortuare (spălare, lințoliu etc.) și culcat în moschee, cu fața spre est. Imamul spunea răgăciunea, bărbatul era adus din nou acasă la el și murea (Genevois, 1962, povestește și el că Si Lhadj Azidan și-a oferit viața pentru satul său, Tawrirt n-At-Mangellat). Acest rit reprezintă fără îndoială limita tuturor practicilor colective, alături de care jocurile cu mingea precum *kura*, înfruntări simbolice ale uscatului cu umedul, ale estului cu vestul, care prilejuiesc unele violențe cumplite, sînt un caz deosebit, și care par să aibă funcția de a face *ofranda suferințelor și a umilirilor* pe care oamenii le aplică unor *țapi ispășitori desemnați*, în

general bătrîni, sau pe care și le aplică reciproc. Cum se desfășoară acest fel de bătaie colectivă, numită *awadjah* (umilire publică) despre care povestea același informator din Aïn Aghbel: după o rugăciune condusă de taleb și rezervată bărbaților, adunarea cere în secret de la doi sau trei bărbați și de la două sau trei femei (evitînd să ia soțul și soția) să conducă jocul; bărbații se îmbracă în femei (inversiune), fac din două bucăți de lemn o păpușă pe care o îmbracă în femeie (cu un văl pe cap); femeile se îmbracă în bărbați și fac un manechin de bărbat. Ei ies din casele lor, mai întîi femeile, iar locuitorii din *zeriba* (clan) îi lovesc cu bățul sau cu pietre (cîteodată cu barda); femeile le zgîrie fața (de aici, se spune, numele dat ceremoniei, *awadjah*, de la *wadjh*, față). Dacă jocul începe dimineața, nu se mănîncă la prînz. Dacă întîlnești un travestit trebuie fie să arunci cu apă în el și să-i dai o lovitură (cu piciorul sau cu mîna), fie, în lipsa apei, să pui un bănuț în mîneca lui, sau cel puțin să-l lovești. În ceea ce le privește, femeile deghizate așteaptă pînă cînd li se dă ceva. Și asta mereu în tăcere. Bărbații mascați (dar nu și femeile) pot să întoarcă loviturile, dar tot fără să vorbească. Urmează o bătaie generală care se prelungește pînă la căderea nopții.

De fapt, mai mult decît toamna, dominată de ruptura pe care o marchează arăturile și de logica proprie fecundării, care se încrucișează cu munca rituală de umezire a uscatului, primăvara este o tranziție interminabilă, mereu suspendată și amenințată, între umed și uscat, care începe imediat după *eliali*; sau, mai bine spus, o luptă nesigură, marcată de răsturnări continue, între două principii. În fața acestei bătălii, asemănătoare cu cea pe care o dau, dimineața, tenebrele cu lumina, oamenii sînt condamnați la anxietatea spectatorului neputincios: de aici, poate, înflorirea termenilor calendaristici care descriu aproape toți stări ale vremii sau ale culturilor. În aceste perioade de așteptare, în care soarta semănăturilor depinde de o natură feminină și ambiguă, în care bărbatul nu poate interveni fără pericol, activi-

tatea este foarte redusă, pe măsura puterii oamenilor asupra proceselor care, germinaţie sau gestaţie, le scapă: îi revine *femeii*, predispusă rolului de născătoare, să-i ofere naturii prin muncă un fel de asistenţă rituală şi tehnică, cu plivitul de exemplu, singura activitate agrară care este exclusiv feminină. Analog cu munca din *grădină*, acest *cules al verdelui* (se numeşte *waghzaz*, din familia lui *azegzaw*, verdele, crudul, iarba verde şi crudă, de exemplu păpădiile, pe care femeile le culeg de pe cîmpurile cultivate cu ocazia plivitului şi care sînt mîncate crude), care se practică cu picioarele goale şi în noroi, cu corpul *curbat* spre pămînt, se opune atît arăturilor cît şi secerişului, activităţii de deflorare sau de ucidere, care nu îi pot reveni unei femei (şi cu atît mai puţin unui stîngaci)[25].

Momentul numit „despărţirea din ennayer" (*el âazla gennayer*) este asociat cu ideea de ruptură. Există „despărţire" pe cîmpuri: unii procedează la ritualul de expulzare a lui „Maras" plantînd pe cîmpuri ramuri de leandru. Există „despărţire" în viaţă, odată cu prima tăiere a părului băieţilor. Această perioadă de ruptură este pentru ciclul bobului ceea ce sînt pentru ciclul vieţii riturile care urmăresc să asigure masculinizarea treptată a băiatului, la origine lucrul feminin, care încep încă de la naştere, şi în special toate ceremoniile care marchează etapele de *trecere* la lumea masculină, ca prima intrare

[25] Femeia care, în caz de forţă majoră, este obligată să îndeplinească aceste acţiuni într-adevăr masculine, trebuie să se supună unor precauţii rituale: potrivit unei observaţii a lui Servier (1962, 124) o femeie constrînsă să are îşi pune un pumnal la brîu şi se încalţă cu *arkasen* şi, după Biarnay (1924, 47), femeile care, în Maroc, erau obligate să sacrifice un animal, altă activitate interzisă unei femei, trebuiau să-şi pună o lingură – simbol falic – între coapse, sub haine.

la piaţă sau prima tăiere a părului, şi care îşi vor găsi încununarea odată cu circumcizia.

Toate riturile de separare prezintă analogii evidente, în pofida variaţiilor de detalii, datorită faptului că realizează aceeaşi schemă, şi anume a tăia, a separa, şi un ansamblu de obiecte menite să simbolizeze aceste operaţii (cuţit, pumnal, brăzdar, bănuţ de argint etc.).[26] Astfel, după naştere, copilul este pus în dreapta mamei, culcată ea însăşi pe partea dreaptă, şi între ei se pune un pieptene de cardat, un cuţit mare, un brăzdar, una din pietrele din cămin şi un borcan plin cu apă (informatorul care atribuia unora din obiectele enumerate funcţii transparente – cuţitul „ca să fie luptător", brăzdarul „ca să lucreze pămîntul" – arăta că numai prezenţa *oţelului*, şi nu a unuia sau a altuia dintre obiectele făcute din acest material, este considerată indispensabilă). Potrivit unei alte surse, se pun bani, o ţiglă, oţel, o piatră mare plată şi o tigvă plină cu apă (Genevois, 1968). Pînă la prima sa ieşire din casă, băieţelul se află sub protecţie feminină, simbolizată de grinzi subţiri, care va înceta îndată ce va fi trecut *pragul*. Se alege deci pentru această primă ieşire o perioadă favorabilă, fie momentul arăturilor, cînd copilul, dus la cîmp, va merge să atingă mînerul *plugului*, fie primăvara (de preferinţă în ziua inaugurală a anotimpului).

Importanţa primei tăieri a părului este legată de faptul că părul, feminin, este una dintre legăturile simbolice care îl leagă pe

[26] La plecarea logodnicei în afara casei sale, se manifestă în mod simbolic ruptura de familia sa de origine (şi în special de tatăl său) punîndu-i-se un burnuz (adus de familia logodnicului), strecurîndu-i-se în pantof bani (daţi de tatăl logodnicului), agăţîndu-i-se de gît un cuţit (împrumutat de tatăl logodnicului) şi recomandîndu-i-se să evite să se întoarcă şi să vorbească. În timp ce tatăl ei îi dă să bea apă din căuşul mîinilor, se cîntă un cîntec a cărui variantă este cîntată şi cu prilejul primei ieşiri a băiatului la piaţă, cu ocazia circumciziei, cînd se pune vălul miresei şi henné pe mîini, tot atîtea treceri şi rupturi.

copil de lumea maternă. Tatălui îi revine sarcina să facă prima tăiere a părului (cu briciul, instrument masculin), în ziua „despărţirii de *ennayer*" (*el âazla gennayer*), rit pe care îl îndeplinea cu puţin înainte de a-l duce la piaţă, adică la o vîrstă situată între şase şi zece ani; copiilor mai mici, tatăl le rădea numai tîmpla dreaptă.[27] Cînd venea momentul ca băiatul să-l însoţească pentru prima oară pe tatăl său la piaţă, la o vîrstă variabilă în funcţie de familie, el era îmbrăcat cu haine noi iar tatăl lui îi încingea capul cu un brîu de mătase. Primea un *pumnal*, un *lacăt* şi o *oglindă* mică; în gluga burnuzului, mama îi punea un ou proaspăt. Pleca pe spatele unui catîr, precedîndu-l pe tatăl său. La poarta pieţei, spărgea oul (act viril, îndeplinit şi cu prilejul deschiderii arăturilor), deschidea lacătul şi se privea în oglindă, operator al răsturnării („pentru ca mai tîrziu, se spunea, să poată vedea tot ce se petrece la piaţă"). Tatăl său îl conducea prin piaţă, prezentîndu-l unora şi altora şi cumpărîndu-i tot felul de dulciuri. La întoarcere, achiziţionau un cap de bou, fără îndoială un simbol falic (ca şi coarnele) asociat cu *nif* – „ca să devină un «cap» al satului" – şi chemau toate rudele la ospăţ.

Toate trăsăturile caracteristice ale acestei tranziţii dificile se concentrează oarecum în seria de *momente critice*, ca *h'usum* şi *natah'*, perioade de criză în care toate puterile rele ale iernii par că se reînsufleţesc pentru a pune în pericol creşterea şi viaţa, sau *nisan*, considerat benefic, dar nescutit de ameninţări, perioade ambigue, care pentru cei mai răi conţin speranţa de mai bine, şi pentru cei mai buni ameninţarea de mai rău. Este

[27] Se punea părul copilului pe un taler al cîntarului şi echivalentul în bani în celălalt: această sumă servea la cumpărarea cărnii sau constituia economii pe care băiatul le folosea la primul său drum la piaţă pentru a cumpăra carne. În alte părţi, tatăl tăia vîrful urechii unei capre, care devenea, ca şi puii ei, proprietatea băiatului. Femeile din vecinătate aduceau ouă, iar mama făcea pesmeţi cu ouă. Sărbătoarea avea un caracter familial, şi fiecare îi dădea proporţiile pe care le dorea.

ca şi cum fiecare ar purta în ea conflictul care bîntuie în tot anotimpul. Şi de asemenea incertitudinea viitorului, care face ca aceste perioade augurale (şi în special *h'usum* sau prima zi de primăvară) să fie menite, ca şi dimineaţa, riturilor de pronosticare şi practicilor inaugurale.

Această ambiguitate este înscrisă în anotimpul însuşi: primăvara este creştere şi copilărie, menită deci bucuriei, ca prima zi din anotimp: *thafsuth*, primăvara, se leagă de rădăcina FS, *efsu*, a desface (mormanele de împletituri de nuiele pentru smochine), a deznoda, a trage (lîna) şi a înmuguri, a înflori, a se desface, a se deschide, a da în spic (Laoust, 1920, Dallet, 1953, nr. 714, Servier, 1962, 151). Dar ea este şi vulnerabilitate şi fragilitate, ca tot ceea ce începe. Ea este faţă de vară ceea ce verdele şi crudul (*azegzaw*), fragedul (*thalaqaqth*), grîu verde sau bebeluş, şi produsele verzi a căror consumare este considerată distrugere înainte de termen (*aâdham*) sînt faţă de produsele împlinite, galbene (*iwraghen*), coapte, uscate, întărite.[28] Ca mamă, depozitară şi păstrătoare a contrariilor reunite, femeia este logic menită tuturor sarcinilor care constau în protejarea a ceea ce „creşte", a ceea ce este verde şi fraged; ei îi revine sarcina să vegheze asupra creşterii puilor de oameni sau de animale, dimineaţa vieţii, speranţă ameninţată. Se ştie că, în afară de plivit, recoltarea verdeţurilor şi a legumelor din grădină îi incumbă ei, şi de asemenea îngrijirea vacii, mulgerea

[28] *Azegzaw* înseamnă albastru, verde şi cenuşiu; el poate califica un fruct (verde), carnea (crudă), lanul de grîu (verde), un cer de ploaie cenuşiu (el califică adesea cerul în invocaţiile cîntate cu ocazia riturilor de ploaie; Picard, 302), cenuşiu ca boul de la sacrificiul de toamnă (Servier, 1972, 74, 368). *Azegzaw* poartă noroc: a oferi ceva verde, mai ales dimineaţa, aduce noroc.

laptelui şi fabricarea untului, produs feminin care se opune uleiului ca interiorul sau umedul exteriorului sau uscatului.

Primăvara este momentul grădinii şi al leguminoaselor (*asafruri*) şi în special al bobului, din care o parte este consumat verde; vremea laptelui, pe care îl produce din abundenţă o vacă hrănită cu furaj verde, în grajd sau în apropierea casei, şi care este consumat sub toate formele sale (zer, lapte prins, unt, brînză etc.). Iar intenţia de a avea totul în acelaşi timp, de a ţine în acelaşi timp, ca şi copiii, după Platon, şi pe unul şi pe celălalt, de a menţine cît mai mult posibil *echilibrul* dintre forţele contrare, care defineşte viaţa, de a intra în uscat, aşa cum ar vrea riturile de separare, păstrînd în acelaşi timp umedul şi împiedicînd uscatul să oprească laptele şi untul, se afirmă explicit în acest rit, practicat în ziua de *azal*, cînd femeia îngroapă în faţa intrării în staul un săculeţ cu chimen, cu smirnă şi cu indigo, spunînd: „O, verde, redă *echilibrul*, el (untul) nu va pleca şi nu se va topi". Această intenţie se vede de asemenea foarte clar în toate riturile asociate vacii şi laptelui, care trebuie *făcute să dureze* evitînd *uscarea* (siesta din *azal*, ziuă a zilei, uscat al uscatului, este momentul cel mai favorabil pentru furtul laptelui). Astfel, combătînd uscatul cu uscat, stăpîna casei vrea să protejeze vaca, viţelul şi laptele împotriva persoanelor care au „privirea sărată", adică uscată şi care usucă (sarea este sinonimă cu sterilitatea: „a semăna sare"); ea adună o mînă de pămînt din locul pe care l-a atins viţelul cînd a căzut şi, amestecînd-o cu sare, făină de grîu şi şapte spini (înţepător este echivalentul condimentatului, al săratului) de măceş sau de smochin de Barbarie, face o legătură pe care o leagă de cornul vacii, apoi la putinei; de asemenea, în cele trei zile de după fătare, ea evită să folosească *focul*; ea nu poate scoate zerul decît în a patra zi, după ce a turnat cîteva picături pe marginea

căminului şi pe prag şi a aruncat *jar* în recipientul care primeşte zerul destinat să fie distribuit vecinilor (Rahmani, 1936). La fel, pentru „a da înapoi" laptele unei vaci căreia i-a fost răpit, femeia ia, printre altele, o seceră, un brăzdar de plug, puţină sare, o potcoavă de cal, un inel de oţel pe care le învîrte de şapte ori deasupra vacii, cerînd întoarcerea laptelui şi a untului (Genevois, 1968, II, 77).

Dintre riturile pe care le îndeplinesc femeile pentru protejarea copiilor, cele mai tipice sînt cele numite rituri de asociere a lunii (*thuchercka wayur*) şi care au drept scop apărarea copilului de riturile de transfer al răului (*aqlab*) pe care îl poate face mama unui copil născut în aceeaşi lună: femeile, spune un informator, le supraveghează pe cele cu care împart luna (*icherqen ayur*). De teamă ca cealaltă să nu trimită toate nenorocirile asupra bebeluşului său, fiecare va spune, străduindu-se să fie prima care îşi descoperă susul frunţii: „Întorc asupra ta transferul" (*aqlab,* schimbarea). Despre un copil care este lovit astfel, se spune: „Mi l-a transformat, mi l-a întors în sensul rău". Pentru a se păzi, cele două femei pot împărţi pîinea, angajîndu-se astfel să nu se trădeze una pe cealaltă. O femeie care a fost victima *aqlab* şi care a descoperit cauza nenorocirii sale coace grîu pe *bufrah'* (farfuria înnegrită) *pusă invers*, adică întoarsă în sensul rău, şi se duce să-l arunce pe ascuns pe acoperişul casei celeilalte femei, spunînd: „Îţi înapoiez ce mi-ai dat". Ritul numit *thuksa thucherka wayur*, faptul de a scoate asocierea lunii, se practică în ziua a treia, a şaptea, a paisprezecea, a treizecea şi a patruzecea de la naştere (zile numite de „asociere a lunii"). Se prepară un praf făcut din chimen, tămîie, piatră acră, sare, „nuci de asociere" (*ldjuz ech-cherk*), din zanjar, henné; se lasă toată noaptea la capul copilului un ou într-un castron plin cu apă. Dimineaţa, la ora primei mese dacă este vorba despre o fată, în miezul zilei dacă este un băiat (se spune: „Fata, e dimineaţă", ea trebuie să facă o bună primire imediat; „băiatul, e seara", se poate conta pe el pe termen lung), moaşa amestecă praful cu apa din borcan, oul servind

drept paletă, şi face un cerc în jurul tuturor articulaţiilor cu oul cufundat în soluţie; trasează de asemenea o linie care merge de la o tîmplă la alta pe frunte şi o alta de la mijlocul frunţii spre bărbie, recitînd o formulă rituală. Este acelaşi rit care, cu variante diferite, este practicat în celelalte „zile de asociere" (de exemplu, în ziua a paisprezecea se plantează o sută de spini de drobiţă într-un trandafir de mărimea copilului şi se aruncă totul într-un rîu; în a treizecea zi, se plantează o sută de boabe de grîu într-o ceapă care va fi plantată la limita dintre două parcele). Moaşa procedează la fel (cu un ou stropit cu sîngele oii sacrificate) în ziua de Aïd. De fapt, *thucherka* desemnează toate piedicile, obstacolele care se opun norocului, căsătoriei, succesului, reuşitei. Astfel, pentru o fată care nu reuşeşte să se mărite, moaşa „taie" *thucherka*; ea desface *thucherka* în ajunul căsătoriei spălînd mireasa pe un platou mare.

Locul precis al pragului, în care ordinea lucrurilor este răsturnată „ca un pesmet pe farfurie", este marcat explicit, odată cu întoarcerea *azal*-ului (*tharurith wazal*), punct de divizare între anotimpul uscat şi anotimpul umed în care anul basculează: ritmul zilei de lucru – definit prin ieşirea turmei – se schimbă, şi odată cu el, aşa cum am văzut, întreaga existenţă a grupului. Este momentul în care se *scoate focul* pentru a instala *kanun*-ul în curte. Turma şi ciobănaşul, gospodina ocupată să-l primească, să mulgă şi să folosească laptele, introduc în rituri elemente care participă mai mult la uscat decît la umed. Turma nu mai este hrănită cu iarbă fragedă şi verde adusă de pe cîmpurile cultivate, ci merge să pască plante sălbatice şi uscate. Ierburile, florile, ramurile pe care le aduce ciobanul la prima sa intrare la ora *azal*-ului şi care formează buchetul numit tot *azal*, pus în mod ritual deasupra pragului, ferigă, cyst, mărăcine, cimbru, fistic, ramuri de smochin mascul, sparanghel, ulm, mirt, rozmarin, iarbă-neagră, grozamă, pe scurt, „tot ceea ce mişcă vîn-

tul la ţară" (Rahmani, 1936 şi Yamina, 1952), sînt produsul sălbatic al pămîntului părăginit – şi nu produsul, chiar parazitar, al pămîntului cultivat, ca plantele pe care le strîng femeile cu prilejul plivitului. Schimbarea este şi mai vizibilă în alimentaţie: felurile de mîncare speciale pentru „întoarcerea *azal*-ului" lasă un loc larg laptelui, ca şi în perioada precedentă, dar acesta este consumat mai degrabă gătit sau fiert.

Încălcarea negată

Perioadele de separare în care principiile antagoniste sînt oarecum în stare pură, precum canicula, sau ameninţă să se întoarcă, ca iarna, şi perioadele de tranziţie în care uscatul se întoarce la umed, la toamnă, şi cînd umedul se întoarce la uscat, la primăvară, procese opuse între ele, dar în care reunirea şi separarea se realizează în afara oricărei intervenţii umane, se opun la rîndul lor, dar altfel, perioadelor în care reunirea contrariilor şi separarea contrariilor reunite îmbracă o formă critică pentru că îi revin însuşi bărbatului. Opoziţia dintre riturile de mijlocire, aproape exclusiv feminine, perioade de tranziţie, şi riturile de licitare, care se impun în mod imperativ întregului grup, şi mai întîi bărbaţilor, în perioadele de intervenţie, recoltări şi arături, traduce din nou într-adevăr în logica specifică ritualului opoziţia, care îi conferă structura să anului agrar, între timpul de muncă şi timpul de gestaţie (adică restul ciclului de producţie) în timpul căruia grăuntele suferă un proces natural de transformare.[29]

[29] Putem vedea o probă contrară a legăturii dintre ritual şi încălcarea profanatoare în faptul că un anumit număr de activităţi sînt îndeplinite cu un acompaniament foarte redus de rituri: sînt toate activităţile de *cules* (al smochinelor, măslinelor), la care putem adăuga plivitul şi grădinăritul, tunderea oilor, plantarea măslinilor, scoaterea boabelor

Riturile care însoțesc arăturile sau căsătoria au funcția de a face licită, ascunzînd-o, coliziunea dintre cele două principii opuse, *coincidentia oppositorum* operată prin acțiunea țăranului care este constrîns să forțeze natura, să-i aducă viol și violență, realizînd instrumente de temut prin ele însele, deoarece sînt produse de fierar, stăpînul focului, brăzdar, cuțit, seceră. Trebuie transformate în acțiuni rituale savant eufemizate acțiunile obiectiv profanatoare care constau în a separa, a tăia, a diviza (împreună cu secerișul, tăierea firului din țesătură, înjunghierea unui bou cu ocazia sacrificiului) ceea ce natura (adică *nomos*, taxinomia) a unit[30], sau, invers, a se reuni – prin călirea fierului, căsătorie sau arat – ceea ce natura (adică taxinomia) a despărțit. Încălcările profanatoare pot fi delegate unei ființe inferioare, deopotrivă temute și disprețuite, care, acționînd ca sacrificator și țap ispășitor, „ridică nenorocirea"[31]: acesta este cazul călirii fierului atribuite fierarului, sau înjunghierea boului pentru sacrificii colective, încredințată fierarului sau unui negru. Și atunci cînd ele sînt asumate chiar de aceia care sînt responsabilii și beneficiarii lor, ca deflorarea soției, deschiderea primei brazde, tăierea ultimului fir din țesătură și secerarea ultimului snop, ele sînt transfigurate printr-o punere în scenă colectivă care urmărește să le impună o semnificație colectiv proclamată, cea a unui sacrificiu, care este exact opusul adevărului lor social recunoscut, deci nu mai puțin obiectivă, cea a unui omor. Întregul adevăr al magiei și al credinței colective este conținut în acest joc al dublului adevăr obiectiv, în acest dublu joc cu adevărul prin care grupul, responsabil de întreaga obiectivitate, se minte oarecum pe el însuși, producînd un adevăr care nu are nici un sens și nici o funcție decît aceea de a nega un adevăr cunoscut și recunoscut de toți, minciună care nu ar înșela pe nimeni dacă toată lumea nu ar fi hotărîtă să *se* înșele.

În cazul secerișului, adevărul social care trebuie negat colectiv este fără ambiguitate: secerișul (*thamegra*) este un omor (*thamgert'*, desemnează gîtul, moartea violentă, răzbunarea, iar *amgar* secera) la capătul căruia glia, fecundată prin arături, este despuiată de produsele pe care le-a adus la maturitate. Ritualul ultimului snop, despre care deținem nenumărate descrieri, fără îndoială pentru că fusese adus în atenție de analizele fraze-riene[32], deci aproape tot atîtea variante, constă încă, în principiul său, în a nega în mod simbolic omorîrea inevitabilă a cîmpului sau a „spiritului bobului" (ori a „cîmpului"), principiu al fecundității sale, transfigurînd-o în sacrificiu menit să asigure învierea vieții sacrificate și însoțind-o întotdeauna cu diferite tributuri compensatorii care par a fi substitute ale vieții „stăpînului cîmpului" însuși: ca și în cazul țesutului, cînd se justifică sacrificiul ce justifică tăierea, enunțîndu-se explicit

din spic sau baterea laptelui. Astfel, riturile care au în centru copacii sînt în același timp foarte puțin numeroase, foarte variabile și foarte „transparente" (ca toate riturile „facultative"): de exemplu, împotriva „tristeții" măslinilor, se ung trunchiurile acestora cu henné pentru „a-i face fericiți", se agață un cap de măgar de ramurile lor etc.

[30] Circumcizia, tăierea copacilor, ca și scrificările și tatuajele, participă la logica purificării, în care instrumentele făurite prin foc îndeplinesc o funcție benefică de exorcizare, ca focurile de *insla*, mai degrabă decît la logica omorului.

[31] Familia care are sarcina deschiderii arăturilor ocupă o poziție care nu este mai puțin ambiguă decît cea a fierarului (nu se vorbește niciodată de *elfal* în legătură cu el), iar funcția sa de ecran magic nu îi asigură un loc de frunte în ierarhia prestigiului și a onoarei.

[32] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Partea a V-a, vol. I (*The spirits of the corn and the wild*), cap. VII, pp. 214-269.

principiul „o viață pentru o viață", ne situăm de fapt în logica răzbunării sîngelui (*thamgert'*), un „gît" pentru un „gît", iar „stăpînul cîmpului" riscă să plătească cu viața pe care i-o ia cîmpului *înjunghiind* ultimul snop, act care îi revine lui întotdeauna (chiar și atunci cînd ceea ce pare a fi forma originară a ritualului a dispărut – așa cum este cazul în Kabylia Mare –, este adevărat că întotdeauna stăpînul cîmpului taie ultimul snop și îl aduce acasă, unde este atîrnat de grinda principală). Aceasta amintește tratamentele care i se aplică adesea „stăpînului cîmpului", ca pentru a obține de la el echivalentul unei *diya*, compensație prin care se întrerupea cîteodată lanțul răzbunărilor care răspundeau la răzbunări: astfel, într-un caz exemplar, secerătorii se aruncă asupra lui în momentul în care va tăia ultimul snop, îl leagă fedeleș, îl iau cu ei la moschee unde el negociază *răscumpărarea*, miere, unt, oi, imediat sacrificate pentru un festin care îi adună pe secerători (Bourilly, 126).

Prin numele date ultimului snop, se pare că „spiritul cîmpului", a cărui perpetuare este important să fie afirmată, este identificat practic, în funcție de variante, fie cu un *animal* (se vorbește despre „coama cîmpului", despre „coada cîmpului"), fie cu o *tînără mireasă, thislith*, care este menită morții după ce a rodit (se vorbește despre „cîrlionții cîmpului", de „coada împletită a cîmpului"). Acestor reprezentări diferite le corespund idealuri diferite: unii, care consideră un păcat tăierea ultimului snop, îl abandonează în mijlocul cîmpului, pentru săraci, boi sau păsări; alții îl cosesc (sau îl scot din rădăcini cu mîna pentru a evita contactul acestuia cu secera), dar întotdeauna după un ritual deosebit. Omorîrea rituală a cîmpului poate fi îndeplinită prin intermediul sacrificării (compensație magică pentru crima inevitabilă) unui animal care este în același timp incarnarea acestuia și substitutul bărbatului (bărbații însușesc virtuțile miraculoase pe care le conține carnea animalului sacrificat printr-o masă de împărtășanie: în mai

multe cazuri, coada animalului sacrificat constituie obiectul unui tratament special – ea este atîrnată în moschee, ca și cum, în maniera ultimului snop, numit uneori „coada cîmpului", ar concentra puterea vieții). El poate fi îndeplinit și asupra ultimului snop, tratat ca un animal sacrificat: în anumite cazuri (Servier, 1962, 227-230), stăpînul cîmpului se întoarce spre răsărit, culcă ultimul snop la pămînt, cu fața spre răsărit, ca un bou, și simulează înjunghierea spicelor făcînd să curgă din mîna stîngă un pumn de pămînt în mijlocul rănii ca pentru a mima scurgerea sîngelui; în alte părți, „stăpînul cîmpului" sau fiul său taie ultimul snop pronunțînd rugăciunea rituală a celor aflați în agonie, *chabada* (cf. Lévi-Provençal, 1918, 97 și Bourilly, 1932, 126-128) sau un întreg acompaniament de cîntece care îl îndeamnă să accepte moartea anunțîndu-i învierea[33]: „Mori, mori, o cîmpule, stăpînul nostru te va învia!". Se întîmplă chiar ca, tratînd „spiritul cîmpului" ca pe un mort, să fie îngropat într-un mormînt orientat cu fața spre răsărit ultimul snop, în care acesta s-a refugiat oarecum (Servier, 1962, 227-230). Iar interferența dintre negarea crimei și schimbul unei vieți cu alta se vede într-adevăr în faptul că se cîntau aceleași cîntece în momentul în care se detașa *covorul* de pe războiul de țesut: „Mori, mori, o cîmpul nostru de orz: glorie Celui care nu moare! Domnul nostru îți va reda viața după moarte: oamenii noștri te vor lucra iar boii noștri te vor scoate din spice"

[33] În ciuda întregii neîncrederi, pe care trebuie să o inspire, după bunele metode, comparațiile dintre elemente disociate ale sistemelor istorice din care își extrag valoarea, nu putem să nu apropiem aceste invocații, în care i se cere cîmpului sau bobului să se facă complicele propriului său sacrificiu, de toate precauțiile rituale prin care vechii greci se străduiau să obțină de la boul destinat sacrificiului un semn de asentiment la propria sa ucidere, astfel negată (cf. M. Détienne și J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1969, în special p. 18).

(vezi Basset, 1922, p. 158, și mulți alți autori anteriori, ca Westermarck, în ceea ce privește cîntecele de seceriș).

Ritualul negării omorului este dublat de acte de mijlocire care urmăresc să favorizeze învierea, pe care limbajul performativ al cînturilor rituale o anunță și în același timp o cheamă, realizînd schema unirii contrariilor: învierea nu este altceva decît reunificarea sau, dacă vreți, căsătoria principiilor vieții pe care omorul inevitabil le desparte, cerul cu pămîntul, masculinul cu femininul; de aceea, riturile de seceriș regăsesc logica riturilor de ploaie într-un moment în care ploaia nu este dorită pentru funcția sa într-adevăr tehnică (niciodată autonomizată) și nu poate avea ca obiect decît reînnoirea bobului sau a cîmpului. Vedem cum reapare astfel întregul aparat al riturilor de ploaie, cu personajele (*Anzar*, soțul lui *Ghonja*, personificînd unul ploaia și cerul, celălalt pămîntul tînăr și virgin, logodnica etc.) și obiectele (păpuși, drapele) pe care le pune în scenă.

Pentru a înțelege complet acest ritual, ce vizează să facă licită reunirea contrariilor, ceremonia arăturilor, trebuie să știm că perioada care urmează după seceriș și riturile sale care vizează asigurarea perpetuării principiului fecundant este o *perioadă de separare*, destinată virtuților virile, punctului de onoare și luptelor.[34] *Lakhrif*, de la verbul arab *kherref* (Dallet, 1953, nr. 1191), a culege și a mînca smochine proaspete, și de asemenea a glumi (*akherraf*, om de viață), cîteodată a bate cîmpii, a o lua razna, este o perioadă *extra-ordinară* de abundență și odihnă, care nu poate fi definită nici ca timp de lucru, în maniera arăturilor și a secerișului, nici ca timp de gestație, în maniera iernii și a primăverii: este timpul masculin prin excelență, în care grupul se deschide spre exterior și trebuie să-i înfrunte pe *străini*, în sărbătoare și la război, pentru a lega alianțe care, ca și căsătoriile extra-ordinare, sînt departe de a exclude provocarea.[35] La fel ca bobul rezervat pentru sămînță, care va subzista în stare separată, băiatul tînăr este smuls în mod simbolic din lumea maternă și feminină prin circumcizie: această ceremonie de la care femeile sînt riguros excluse are funcția de a încorpora băiatul în lumea bărbaților printr-o operație care este considerată ca o a doua naștere, pur masculină de data aceasta, și care, cum se spune, „îi face bărbați". Într-o variantă a ritualului, tinerii circumciși sînt înconjurați de două sau trei cercuri concentrice de bărbați cu puști și așezați pe brăzdare de plug: bărbații care stau în cerc sînt toți membrii

[34] Frecvența luptelor de o anvergură mai mică sau mai mare în sezonul smochinelor îi determina pe observatori, încurajați de spusele indigene (se spune despre o persoană exaltată că „a mîncat prea multe smochine" sau despre cineva care se poartă nepotrivit că „își freacă smochinele de cap") să se întrebe dacă smochinele nu conțin virtuți capabile să explice excitația care era convențională în această perioadă a anului: „Există într-adevăr un anotimp în care se pare că mințile sînt mai exaltate decît în orice altă vreme: este anotimpul smochinelor (...). Vorbind despre sezonul smochinelor pe care ei îl numesc *kherif*, toamna, se pare că s-a convenit că oamenii trebuie să fie mai agitați în această perioadă, așa cum sînt în mod convențional veseli în timpul carnavalului" (Devaux, 1859).

[35] Acestui timp pur masculin al violenței și al punctului de onoare îi corespunde, în ordinea spațiului, *potcovăria*, casă în întregime masculină: „căminului" (*elkanun*), parte ridicată, avînd pe o latură căminul propriu-zis și pe cealaltă foalele (despărțite printr-un mic perete pe sub care trec tuburile foalelor) i se opune „nicovala", regiune internă a potcovăriei, apropiată de ușă, unde se află și cuvele umplute cu apă în care se cufundă bucata de fier care tocmai a fost încălzită și bătută (Boulifa, 225-226).

clanului și subclanului, cărora li se adaugă rudele masculine ale mamei, *aliații*, cărora le-a fost prezentat băiatul, escortat de o delegație de bărbați din subclan, purtători de puști, în săptămîna care a precedat ceremonia (rit care se practică și înainte de căsătorie și care este numit *aghrum*, pesmetul, hrana uscată și masculină prin excelență).[36] Însuși cîmpul este despuiat de orice formă de viață odată cu scuturarea frunzelor din copaci, cu culegerea ultimelor fructe și smulgerea ultimelor vestigii de vegetație din cîmpuri și grădini. Starea de separare se termină, pentru lumea naturală, cu *awdjeb*, deschiderea solemnă a arăturilor, care celebrează căsătoria cerului cu pămîntul, a brăzdarului cu brazda, prin punerea în scenă colectivă a unui ansamblu de practici mimetice, printre care căsătoria dintre oameni.

Întoarcerea la ordinea obișnuită este marcată de asemenea de primordialitatea acordată întăririi unității consanguine, în detrimentul căutării alianțelor îndepărtate, cu *thimechreth*, sacrificiul „porții anului", înjunghierea unui bou al cărui sînge stropește pămîntul, chemînd ploaia, și a cărui carne sfințită este împărțită între toți membrii comunității. Împărțirea în părți egale care tratează boul sacrificat ca pe un fel de imagine practică a corpului social, o schemă de divizare în familii, delimitează grupul reafirmînd în mod solemn, prin faptul că se acordă fiecăruia o parte, legăturile de consanguinitate reală sau oficială care îi unesc pe toți membrii vii (*thaymats*) ai clanului

[36] A despărți de lumea maternă înseamnă și a despărți de *rudele materne*. Trebuie să spunem că această ceremonie are toate șansele să varieze în funcție de raportul de forțe material și simbolic dintre cele două familii și că ar trebui ca diferitele variante ale ritualului să poată fi supuse unei analize analoage cu cea care a fost făcută în legătură cu variațiile ritualului de căsătorie (și în special să fie raportate la istoria raportului de forțe între grupurile respective).

(*adhrum*) în și prin comunitatea de origine (*thadjadith*), și în același timp instituie legea într-adevăr politică a acestei participări, și anume *isonomia*, recunoscută în mod tacit în acceptarea de a participa la masa comunitară și de a lua o parte egală cu cea a tuturor celorlalți. Prin aceasta, ea își capătă deplinul sens de *act nomotetic* de producție și de reproducere colectivă și solemnă a legii fundamentale de împărțire și distribuire care constituie grupul ca grup realmente uman în opoziție cu lumea sălbatică, încarnată de șacal, un fel de nelegiuit: *ființă anomică*, ignorînd legea tacit recunoscută prin jurămîntul implicat în faptul de a mînca împreună (se jură pe pesmet și pe sare), el se hrănește cu carne crudă și merge pînă la devorarea cadavrelor pe care are sarcina să le înmormînteze; lipsit de „casă", el manifestă aceeași sălbăticie în ordinea sexualității, făcînd o căsătorie contra naturii, în afara spațiului său, cu cămila.[37]

Această filosofie a istoriei, prezentă în stare implicită în întreaga practică rituală, se exprimă într-un basm sub formă de mit originar: „Odinioară, animalele, întrunite în adunare, *au jurat* să nu se mai *devoreze între ele* și să trăiască în pace pe pămînt. Ele

[37] Șacalul are multe caracteristici comune cu femeia sau, mai bine spus, cu bătrîna. El este însărcinat cu corvoada apei. El este iremediabil *sucit*: „S-a pus coada șacalului în țeava puștii timp de patruzeci de zile, a fost scoasă la fel ca înainte". El este supus dorinței imediate și insațiabile: „Cum spunea șacalul, aș vrea ca primăvara să dureze doi ani". Consilier, eminență cenușie, el amenință mereu că va reintroduce dezordinea, divizarea, zîzania (despre el nu se vorbește decît prin eufemisme: el este „scurtul" sau „cel cu *arkasen*" pentru că tîrăște hoituri asemănătoare cu sandalele din piele brută, făcute din pielea boului de sacrificiu). Șacalul mai este asimilat și cu roșcovanul, fără barbă și fără mustață care, așa cum am văzut, seamănă discordia, refuzînd la judecata de apoi să-l ierte pe acela care îi furase o cazma.

l-au numit rege pe leu (...), au elaborat *legi* și au prevăzut *sancțiuni* (...). Animalele trăiau în *pace* (...). Ele ar fi fost fericite dacă Șacalul, consilierul Leului, n-ar fi distrus totul. Obișnuit al tuturor *trădărilor* (...), el regreta vechea stare de lucruri și aducîndu-și aminte de *carnea proaspătă* și de *sîngele cald*, de acum interzise, simțea că înnebunește (...). El se hotărăște să folosească *șiretenia*, să-i incite în secret, unul după celălalt, pe curteni să nu se mai supună, adevărată muncă de diavol" (Zellal, 1964).

Sacrificarea boului, act de violență negat, care urmărește să nege violența înscrisă în impunerea ordinii omenești naturii fecunde dar sălbatice, teren părăginit sau fată tînără, este o masă de alianță, un jurămînt colectiv prin care se întemeiază grupul proclamîndu-se ordinea realmente umană, adică masculină, împotriva nostalgiei luptei tuturor împotriva tuturor, incarnată de șacal – sau de femeie, care este exclusă și de la îndeplinirea sacrificiului și de la participarea la ordinea politică pe care o instaurează – și de viclenia sa profanatoare (*thah'raymith*). Ca și lumea naturală, a cărei fertilitate domesticită ascunde forțele prost îmblînzite ale unei naturi sălbatice (cele pe care le incarnează și mobilizează bătrîna vrăjitoare), ordinea socială născută din jurămînt care smulge adunarea bărbaților din dezordinea intereselor singulare rămîne bîntuită de nostalgia reprimată față de starea naturii.

Ritualul arăturilor, care reprezintă punctul culminant al anului agrar, își datorează complexitatea faptului că, potrivit logicii esențialmente *multifuncționale* a practicii magice care, ca practică magică, vizează să adune toate șansele de partea sa, realizează scheme generatoare diferite, a căror pondere relativă poate varia în funcție de tradițiile locale, „legi municipale", cum spunea Montaigne, istoricește constituite și adesea perpetuate prin grija de distincție și care, deși sînt în ultimă analiză reductibile unele la altele, au suficientă autonomie pentru a produce gesturi sau simboluri parțial discordante sau, cel puțin, supradeterminate, polisemice și multifuncționale.[38] Vedem astfel proiectîndu-se, ca în supraimprimare, produsele mai multor scheme practice: mai întîi, schema deja întîlnită a negării violenței în arat sau în deflorare și, la gradul doi, în omorîrea boului, care, în logica schimburilor de daruri (*do ut des*), reprezintă o contrapartidă a violenței față de pămînt; apoi schema reunirii, care este inversul pozitiv cu toate simbolurile cuplului și ale împerecherii, de la perechea de boi la lampa de căsătorie, și schemele necesitate de grija pentru reușita reunirii, a virilizării masculinului (cu împușcăturile și tragerea la țintă) și a fertilizării femininului, cu toate riturile de fecunditate (care sînt autonomizate atunci cînd femeia sterilă reînnoiește riturile căsătoriei (cf. Genevois, 1968, II, 26-27); și, în sfîrșit, foarte secundar, schema separării și a răsturnării statutului (care i se aplică mai ales lo-

[38] Autonomia relativă a logicii ritualului, pe care o atestă constantele observate, în pofida diferențelor climaterice și economice, la scara Maghrebului, nu exclude variațiile care au, fără îndoială, ca principiu mai întîi variațiile condițiilor economice și îndeosebi ale limitelor timpului de lucru, legate de climă și de tipul de cultură corelativ, de exemplu opoziția dintre agricultori-arboricultori din regiunile înalte și cultivatorii de cereale (multe glume rituale ale oamenilor de la cîmpie își bat joc de întîrzierea cu care oamenii de la munte seamănă sau seceră), și apoi istoria singulară a fiecărei unități locale, strîns închisă asupra ei înseși (într-atît încît, așa cum relata Germaine Tillion, unitățile de măsură variau de la un sat la altul), care, ca în cazul obiceiurilor înregistrate în *qanum* sau ca decorațiile covoarelor și ale vaselor de lut, fixează și eternizează produse diferite ale acelorași scheme, și care găsește adesea un motiv de a perpetua aceste diferențe în căutarea diferențierii (față de un alt clan sau un alt sat).

godnicei, despărţită de familia sa de origine şi incorporată în noua familie printr-un rit de trecere în sensul lui Van Gennep).

Ritualizarea care ritualizează încălcarea, care face din ea deopotrivă un act rezolvat şi public, îndeplinit în faţa tuturor, colectiv asumat şi aprobat, chiar dacă îi este delegat numai unuia, este, prin sine, o negare, cea mai puternică dintre toate, deoarece are de partea sa întregul grup. Credinţa, care este întotdeauna colectivă, se împlineşte şi se legitimează devenind publică şi oficială, afirmîndu-se şi afişîndu-se, în loc să se ascundă, cum face ritualul ilegitim (adică dominat, ca magia feminină) care, ca şi hoţul, potrivit lui Weber, recunoaşte chiar prin aceasta legitimitatea şi propria sa ilegitimitate. În cazul particular în care se caută *licitarea* încălcării[39], grupul, prin

[39] Fără îndoială nu din întîmplare se menţionează explicit licitarea (*lah'lal*) şi tabuul (*h'aram*) în cazul arăturilor şi al căsătoriei. A începe arăturile înainte de momentul licit (*lah'lal*) este considerat ca un act *h'aram* care este menit să genereze un produs *h'aram*. În legătură cu ziua de toamnă numită *yum chendul*, în care vîntul face obiectul unor rituri de pronosticare diferite (Clavet, 19), un informator povesteşte că un înţelept numit Chendul a refuzat să are, deşi ploaia fusese abundentă, pentru că prevestirile, care nu se revelează decît în acea zi, a 32-a din toamnă, arătau că anul va fi rău. În ceea ce se numeşte *el h'aq* (de exemplu, *el h'aq lakhrif*, anunţarea recoltei de smochine), dimensiunea magică nu lipseşte nici ea, din moment ce adunarea care o face publică cheamă nenorocirea asupra contravenienţilor; totuşi, caracterul de convenţie socială al interdicţiei este reamintit prin faptul că încălcarea este sancţionată printr-o amendă (numită şi *el h'aq*). Deşi nu se vorbeşte de *lah'lal* în cazul căsătoriei decît pentru a desemna suma de bani pe care logodnicul o dă logodnicei sale (pe lîngă zestre şi cadouri) înainte de consumarea căsătoriei, funcţia de licitare a ceremoniei căsătoriei este amintită prin multe trăsături (de exemplu, *imensi lah'lal*): astfel, după cum am văzut, se deschidea adesea sezonul căsătoriilor printr-o căsătorie între veri paraleli, predispusă la acest rol inaugural prin conformitatea sa cu principiile concepţiei mitice despre lume.

efortul de oficializare care constă în *a colectiviza* practica respectivă făcînd-o *publică, delegată* şi *sincronizată, se autorizează* singur să facă ceea ce face.

Rezultă că se poate măsura gradul de legitimitate (în importanţă socială) al unui rit după forma de organizare colectivă pe care o impune: avem astfel marile rituri de interes public care adună în acelaşi loc şi în acelaşi timp întregul grup, ca sacrificul unui bou (*thimechreth* „de la poarta anului" sau pentru un defunct, sau pentru a obţine ploaie); riturile care sînt îndeplinite în acelaşi timp, dar în fiecare familie separat, precum sacrificiul oii din Aïd sau riturile de interes privat dar îndeplinite în mod public, ca jertfirea în favoarea unei case sau a ariei de treierat sau a ţesăturii; riturile care sînt îndeplinite fără ascunzişuri şi oricînd, ca ritul pentru îngrijirea urciorului de la ochi; şi, în sfîrşit, riturile private şi secrete care nu pot fi practicate decît pe ascuns şi la ore imposibil de ştiut, ca riturile de magie malefică. Toate par să indice că simbolismul realizat este cu atît mai inconştient (ca produs al unei istorii uitate) cu cît riturile sînt mai oficiale şi colective, şi cu atît mai conştient cu cît este mai instrumental, cu cît scopurile pe care le slujeşte sînt mai private şi, în acelaşi timp, mai secrete.

Astfel, riturile de transfer al răului (*asfel*), ca riturile de naştere, riturile de pronosticare etc., apelează la asociaţii de idei foarte simple şi transparente (puţin ca în poveşti) datorită faptului că logica lor se deduce foarte direct din funcţia lor, care dă schema directoare a acesteia: de exemplu, cînd este vorba de a vindeca de panariţiu, *qibla* înfige membrul bolnav în pămînt (cel de pe mor-

mîntul străinului), face ritul de girație cu un ou și îl înmormîntează o clipă; apoi ea fierbe oul pînă cînd se sparge, procedînd apoi la jertfirea unui porumbel care este înmormîntat în aceeași gaură cu oul. După spălături și fumigații cu ierburi amare, se lasă pe loc instrumentele folosite și se pleacă în momentul în care soarele atinge marea. Spargere, transfer, expulzare, accentuarea rupturilor (i se lasă nopții obiectele și răul), simbolismul realizat este transparent. Același lucru și în ritul de obținere a creșterii dinților: se acoperă cu lenjerie capul bebelușului și se fac clătite (*thibuâjajin*) din griș care fierbe făcînd bule care se sparg imediat. Riturile de pronosticare sînt și mai clare, pentru că împrumută mai puțin din simbolismul profund: de exemplu, vei primi bani dacă simți mîncărimi în palma mîinii drepte; vei da bani dacă te mănîncă stînga. Se întîmplă foarte des ca semnificația explicit conferită ritului, fie în practica însăși, fie ca răspuns la cererea anchetatorului, să mascheze sensul profund: acesta este cazul, de exemplu, atunci cînd se spune că ritul lacătului, la prima intrare a băiatului în piață, are scopul de a face viața ușoară; sau că femeia aruncă frunzele de la dovleci într-un loc prin care trec vitele pentru ca dovleacul să-și întindă fructele în toate părțile, așa cum vitele dau drumul excrementelor. Mizele nefiind grave, ne aflăm în ordinea facultativului (a face lucrul acesta nu poate strica, iar a nu-l face poate dăuna), lăsată improvizației individuale.

De fapt, gradul de libertate variază după gradul de colectivizare a ritului și după gradul de ritualizare, de instituționalizare, de oficializare care este corelativ cu acesta; dar el variază și după poziția indivizilor în ierarhia socială, care este întotdeauna o ierarhie în raport cu oficialul (competența statutar recunoscută predipune la recunoașterea și dobîndirea competenței). Dimpotrivă, dominații, adică, în acest caz, femeile, sînt meniți oficiosului sau secretului, instrumente de luptă contra oficialului care le este refuzat. După cum arată analiza magiei feminine, simbolismul este deopotrivă și fără contradicție un corp comun și un instrument de luptă: lupte casnice între femei – și în special între soacră și noră –, lupte între femei și bărbați. La fel cum există un adevăr oficial al căsătoriei, care este masculină, și un adevăr practic, de care beneficiază femeile, tot așa există o folosire oficială, publică, solemnă, extra-ordinară a simbolismului care este masculin, și o folosire secretă, privată, rușinoasă și zilnică, care este feminină.

Instituirea unor perioade sau momente licite (*lah'lal*), desemnarea unor mandatari-ecrane (familia însărcinată să inaugureze arăturile, căsătoria inaugurală dintre veri paraleli) și organizarea unor mari ceremonii colective, în care grupul se autorizează cu propria sa autoritate, sînt trei aspecte ale aceleiași operații, care este constitutivă pentru orice *ritual legitim* (se incurcă totul identificîndu-se distincția dintre magia legitimă și cea ilegitimă cu distincția, care este o miză a unor lupte sociale, dintre religie și magie). Pe autoritatea circular autorizată, pe care grupul și-o acordă lui însuși, în întregul său sau în persoana unuia dintre ai săi, mandatar autorizat, se bazează forța ilocuționară care acționează în toate ritualurile sociale. Caracterul realmente magic al acestei forțe în întregime sociale ne scapă atît timp cît se exercită numai în lumea socială, despărțind sau unind indivizi sau grupuri prin *frontiere* sau *legături* (căsătorie) nu mai puțin magice decît cele pe care le instituie cuțitul sau nodul magiei, preschimbînd valoarea socială a lucrurilor (ca amprenta croitorului) sau a persoanelor (ca titlul cultural). El apare, dimpotrivă, foarte evident, atunci cînd, printr-un fel de inocență, de încredere, de revenire impuse de nenorocirea și dezamăgirea extremă, grupurile încearcă să exercite puterea pe care și-o acordă ele însele, prin unul din aceste cercuri care se află la originea magiei foarte real eficace a

colectivului, dincolo de limitele sale de valabilitate, adică asupra a ceea ce nu depinde de ele, asupra lumii naturale de care depind; atunci cînd vor să facă dintr-un bostan o trăsură, aşa cum fac din fiul regelui un rege sau din cel botezat un creştin, într-un cuvînt, cînd se străduiesc să instaureze, odată cu lucrurile, formele de relaţie care acţionează între oameni, dînd ordine sau făcînd daruri, proferînd urări sau implorări.

La arat, ca şi la secerat, sacrilegiul este simbolic negat chiar în îndeplinirea lui: cel care are sarcina să îndeplinească deschiderea arăturilor, „bărbatul de la nuntă", cum este numit cîteodată, acţionează, în momentul desemnat de grup, ca mandatar al grupului pentru a îndeplini unirea profanatoare a focului din cer cu pămîntul umed, a brăzdarului, echivalent al trăsnetului celest al cărui nume îl poartă, *thagersa* (în acelaşi timp binecuvîntat şi temut, el nu trebuie spălat sau înmuiat în apă, nici adus în casă între două zile de arat), cu brazda.[40]

La Sidi Aïch, inaugurarea arăturilor (mai exact, „ieşirea spre prima arătură"), adică grija de a trage în mod ritual prima brazdă,

[40] Laoust (1920, 189) arată că trăsnetul este numit uneori „brăzdarul cerului", şi că, în Aurès, cuvîntul *thagersa* înseamnă în acelaşi timp brăzdar şi focul cerului şi că „este o credinţă foarte răspîndită la Berberi conform căreia trăsnetul cade sub forma unui brăzdar" (căderea trăsnetului pe pămînt fiind astfel practic identificată cu călirea fierului). Cuvintele care servesc să desemneze plugul, *thagersa* (*thayirza*), dar şi *saâqa* sau *sihqa*, sînt folosite, fără îndoială ca eufemisme, pentru a desemna trăsnetul care cade (în opoziţie cu fulgerele). Însuşi plugul este adesea desemnat printr-un cuvînt, *lmâun*, care, dat fiind rădăcina sa (întrajutorare, a se întrajutora, cu o conotaţie de binecuvîntare pe care o aminteşte expresia *Allah iâaunik*, salut adresat celui care lucrează) apare şi ca un eufemism. Cel lovit de trăsnet este considerat victima unui blestem şi, dacă scapă cu viaţă, sacrifică un bou.

îi revine unei familii numite *abruâ*, talisman (*abruâ* se foloseşte şi pentru lunga coadă a boului ales pentru sacrificiul de toamnă şi pentru rochia lungă cu trenă a femeii care transportă seminţele – este întîlnit în invocaţiile pe care nu încetează să le formuleze femeia ocupată cu grădinăritul: „Acordă fiecărei parcele pe care poala rochiei mele, *abruâ*, şi planta de la picioarele mele au atins-o o recoltă bogată" – Genevois, 1969). „Oamenii, adică toţi membrii clanului, ies prin casa lui Yusef" (care, cum se mai spune, „iese pentru ceilalţi"). Pentru a explica funcţiile distribuite acestei familii, care deţine şi monopolul tuturor actelor tehnice care fac să intervină focul sau obiectele fabricate cu ajutorul focului (vîrfurile înroşite în foc împotriva bolilor, tatuajele, repunerea la loc a oaselor fracturate, circumcizia), se spune că trăsnetul ar fi căzut pe parcela unuia dintre strămoşii săi, care „a grefat" pe brăzdarul plugului său bucata de fier ascuţit şi călit pe care o descoperise în punctul de impact, şi, de asemenea, că într-o zi de furtună o oaie ar fi adus în lîna ei o seceră mică care ar fi fost „grefată" pe secera folosită pentru a face vîrfurile de foc.

Riturile de arat trebuie să favorizeze de asemenea o stare paradoxală a unirii contrariilor, în care *susul* se întoarce, provizoriu, la principiul feminin: sămînţa, condamnată un moment la secetă şi sterilitate, nu se poate întoarce la viaţă decît prin cufundarea sa în umiditatea fertilă. Pămîntul, asemănător cu oaia, poate să nu dea rod (*thamazgulh*), el poate să se întoarcă la sterilitatea sau la fecunditatea sălbatică a părăginirii, iar viitorul seminţei este la discreţia puterilor feminine pe care actul de fecundare a trebuit să le forţeze. „Poarta anului" nu este momentul în care începe anul, care de altfel nu are început, deoarece este o eternă reîncepere, ci un *prag*, perioadă de incertitudine şi de speranţă („se aud foarte des cuvintele «dacă vrea Dumnezeu»"), cînd totul se reînnoieşte, începînd cu contractele şi cu asocierile (Maury, 1939), un moment inaugural în care

anul, ca şi casa, care trebuie să rămînă mereu deschisă în faţa luminii fecundante a soarelui, se deschide principiului masculin care o fecundează şi o umple. Arăturile şi semănăturile marchează reuşita mişcării din afară spre înăuntru, a vidului către plin, a uscatului spre umed, a luminii solare spre tenebrele terestre, a masculinului fecundant spre femininul fertil.

În acest context, putem aminti un basm foarte cunoscut, povestea lui Heb-Heb-er-Remman, în care, în jurul şarpelui, reprezentat adesea pe recipientele zidite în care sînt depozitate grînele rezervate pentru consum şi sămînţă, se organizează întreaga simbolistică a fecundităţii care acţionează în riturile de căsătorie şi de arat. O tînără, care avea şapte fraţi şi era deci de şapte ori binecuvîntată, pentru că era de şapte ori protejată, este victima geloziei cumnatelor sale, care o fac să mănînce şapte ouă de şarpe ascunse în cocoloaşe de aluat; burta i se umflă; lumea o crede însărcinată; este alungată. Un înţelept descoperă originea răului: pentru a o scăpa pe fată, el va trebui să înjunghie o oaie, să-i frigă carnea sărînd-o mult, să o facă pe fată să o mănînce, apoi să o agaţe de picioare cu gura deschisă deasupra unui bazin plin cu apă. Şerpii ies, sînt omorîţi. Tînăra se mărită, are un copil pe care îl numeşte Heb-Heb-er-Remman, „seminţele de rodie". Se întoarce la fraţii săi care o recunosc cînd le povesteşte istoria, arătîndu-le cei şapte şerpi pe care îi sărase şi uscase. Se vede imediat că, pentru a produce această povestire sau pentru a-i descifra cel puţin sensul confuz, este suficient să posezi ansamblul schemelor care acţionează în producerea oricărui rit de fecunditate. A fecunda înseamnă a pătrunde, a face să intre ceva care umflă sau face să se umfle: ingerarea de hrană sau de hrană care umflă este analoagă cu actul sexual sau cu aratul. Într-un alt basm, şarpele pe care o femeie sterilă îl crescuse ca pe fiul ei este respins de prima sa soţie: el *se ridică, se umflă* şi *suflă* asupra ei un *jet de flacără otrăvită* care o arde şi o transformă în cenuşă. Dar aici este vorba despre o falsă fecundare: şerpii, simbol al principiului masculin de viaţă, al seminţei care

trebuie să moară pentru a renaşte, sînt ingeraţi sub formă de ouă, adică în stare feminină, şi se întorc la starea masculină în contratimp, în pîntecul tinerei fete (într-un rit de fecunditate, relatat de Westermarck, inima – parte masculină a şerpilor – este cea consumată). Umflarea care rezultă din această procreare inversată este sterilă şi nefastă. Îngrijirea se impune în mod logic. Trebuie obţinut din partea uscatului să opereze o mişcare în sens invers, de sus în jos – este suficientă o simplă răsturnare de jos în sus – şi dinăuntru spre afară – ceea ce nu se poate face printr-o simplă operaţie mecanică: trebuie uscat uscatul, însetat, adăugîndu-i uscatul prin excelenţă, sarea, şi întărită astfel propensiunea spre umed care, în fecundarea normală, procreare sau semănături, îl duce spre interior, spre sînul umed al femeii sau al pămîntului deschis de brăzdar. Cînd povestea se termină, fecunditatea tinerei fete este atestată prin naşterea lui Heb-Heb-er-Remman, „seminţele de rodie" (simbol prin excelenţă al fertilităţii feminine, identificat cu pîntecul femeii), şi a numeroşilor băieţi născuţi (sau care se vor naşte) din pîntecul fecund al femeii cu şapte fraţi, ieşite ea însăşi dintr-un pîntec fecund (în bărbaţi). Iar cei şapte şerpi sînt uscaţi şi săraţi, adică în starea care le este structural atribuită ca simboluri ale seminţei masculine, capabile să crească şi să se înmulţească prin ciclul cufundării în umed urmat de ieşirea către uscat.

Unirea masculinului cu femininul, a uscatului cu umedul, prin arat sau căsătorie, este chemată de întregul simbolism performativ al ritualului care *semnifică*, în sensul de a spune cu *autoritate*, unirea principiilor care sînt menite sterilităţii cît timp rămîn în stare separată, *impară*, *imperfectă*. De unde realizarea, în ritualurile de căsătorie sau de arături, a tot ceea ce poate însemna par, cuplu, împerechere, şi mai întîi perechea de boi (*thayuga* sau *thazwij* , de la *ezwej*, a se căsători, a fi căsătorit), perechea prin excelenţă, pentru că boul este în sine simbol şi previziune de prosperitate, de plenitudine. Cel care

este mandatat să deschidă arăturile, şi care este numit uneori „bărbatul de la nuntă", este numit şi „bătrînul cu perechea de boi" (*amghar natyuga*).

Boul este cel care spune: „Acolo unde mă voi culca, nu va fi foamete" şi „Mouh! Ieşi, tu, foame, şi să intre saţietatea" (Genevois, 1968, I, 29). De aceea intrarea noii perechi de boi în casă este o binecuvîntare marcată prin rituri încredinţate stăpînei casei; ca şi pentru intrarea miresei, ea pune pe prag *alemsir*, blana de oaie pe care se primesc boabele măcinate şi care mai este numită şi „poarta merindelor" (*bab-errazq*), ca să aducă *plinul*, prosperitatea; ea le urează bun-venit – „Fii binevenit, fericitule!" –; ea le oferă apă, îi mîngîie, îi leagă şi-i dezleagă, trece pe sub ei. Aceste tradiţii culese la Aït Hichem au multe trăsături comune cu cele care se observă la întoarcerea turmelor la *azal* (Rahmani, 1936). În Kabylia Mică, blana de oaie este înlocuită cu un ciur de fasole şi animalelor nu li se oferă apă. Alte perechi binecuvîntate: spicul dublu (pe aceeaşi tulpină), numit „spic de binecuvîntare", în cinstea căruia se înjunghie un ţap, care este păstrat în casă; gemenii (după unii informatori, mama de gemeni ar avea privilegiul de a proceda în mod licit la jertfirea unor animale).[41] În prevestiri, ceea ce este pereche este de bun augur (chiar dacă este vorba de lucruri funeste, precum corbii). Dimpotrivă, imparul, singularul, solitarul, celibatarul de exemplu, este funest, ca simbol al sterilităţii (tînăra necăsătorită este numită *ifrid*, ca şi boul care nu se lasă pus la jug).

O altă modalitate de a *semnifica* reuşita împerecherii este tratamentul la care este supusă sămînţa. Potrivit diferiţilor in-

[41] Nici aici simbolismul practic nu este lipsit de ambiguitate. Bénir, mama unor gemeni, este suspectă şi de magie: într-adevăr, gemenii amintesc ideea de ură; mai mult decît *inulban,* copii despărţiţi printr-o diferenţă de vîrstă foarte mică, care îşi dispută sînul mamei, gemenii (*akniwan*), se invidiază şi se detestă, ca şi co-soţiile, numite *thakniwin* (singular, *thakna*), gemene.

formatori, grăuntele menit să fie semănat nu este niciodată amestecat cu grăuntele destinat consumului sau vînzării: conţinînd întotdeauna boabe din ultimul snop tăiat, cîteodată boabe din ultimul snop bătut sau din praful luat de pe ultima parcelă secerată sau de pe arie atunci cînd s-a treierat ultimul snop, ori din praful de la mauzoleul unui sfînt (Servier, 1962, 229, 253), din sare etc., sămînţa este păstrată chiar în casă, în cufere sau în recipiente mici – *thikufiyin* – puse pe peretele despărţitor şi pregătită potrivit riturilor şi interdicţiilor destinate să-i păstreze proprietăţile. Cu alte cuvinte, ea este *domesticită* printr-o şedere prelungită în locul prin excelenţă al procreării, al unirii masculinului cu femininul, pe care îl manifestă, chiar în arhitectură, unirea furcii, feminină, cu grinda pe care se sprijină, asemănătoare ca unirea pămîntului cu cerul[42]. Dar atestarea cea mai clară a unirii este semnificată de lampa aprinsă (*mes'bah'*) care era purtată în faţa cortegiului nupţial (Devulder, 1957, Yamina, 1953) şi care ardea toată noaptea în camera nupţială, după cum, potrivit unor tradiţii, îl însoţea pe agricultor, în prima zi de arături, pînă la cîmp, unde acesta o ţinea aprinsă pînă ce era însămînţată prima parcelă delimitată (*thamtirth*).

[42] Raportul dintre furcă şi grindă este cel dintre femeie şi bărbat (zicală: „Femeia îl susţine pe bărbat", „Bunica îl susţine pe bunic" etc.), dintre sclav şi stăpîn (zicale: „Sclavul îşi sugrumă stăpînul"), dintre pămînt şi cer (Genevois, 1955 şi 1963, 21-22). Tema sugrumării trebuie asociată fără îndoială cu zicala: „Duşmanul bărbatului este femeia". Grinda cioplită în pătrat care constituie vîrful acoperişului şi se sprijină pe cele două furci este identificată cu onoarea stăpînului casei (transportarea grinzii prilejuieşte un ceremonial care îi reuneşte pe toţi bărbaţii din sat, ca şi transportarea corpului cu ocazia înmormîntării).

Lampa obişnuită este simbolul bărbatului prin care vine lumina („bărbatul, se spune, este lumina; femeia, întunericul"; motivul care reprezintă lampa, în picturile murale, este acoperit de un fel de M, simbol al femeii culcate cu picioarele depărtate – ca furca din casă –, şi închipuie împerecherea – Devulder, 1951). Dar, ca şi căminul, ea participă la ambiguitatea masculinului-feminin: ea este lumina din interior, masculinul în feminin, care tocmai trebuie reprodus.[43]

În lampa de căsătorie care este purtată în cortegiul care o conduce pe logodnică de la casa sa la cea a logodnicului, bătrîna care a pregătit-o pune sare, miere şi un produs prezent de asemenea în riturile de „asociere din lună" şi numit „nucă a asocierii" (Devulder, 1957); se prevesteşte ceva rău – pe care bătrîna se străduieşte, prin cuvîntul ei, să o alunge – dacă ea s-a stins pe drum, ea trebuind să ardă toată noaptea căsătoriei şi în zilele următoare pînă cînd uleiul s-a epuizat, fără să fie stinsă niciodată. Motivul din picturile murale care este numit „lampa de căsătorie" conţine şi litera M, răspîntia şi *thanslith* (de la rădăcina NSL, a începe, a genera), motiv făcut din două triunghiuri înlănţuite prin vîrful lor care se află „la începutul oricărei ţesături şi al oricărei vieţi" (Chantréaux, 1942, 219-221; Servier, 1962, 132). Cît despre motivul numit şi lampa de căsătorie în care lampa se află sub două triunghiuri albe care închipuie două ouă, ea aminteşte o altă lampă de căsătorie numită *mes'bah' thamurth*, lampa ţării, a cărei descriere am cules-o (Ouadhias) şi care se caracterizează prin faptul că fitilul traversează dintr-o parte în alta un ou (echivalent practic al rodiei sau al pîntecului femeii) străpuns de două găuri.

[43] Trebuie îndepărtată (printre alte motive, pentru că uleiul este fără echivoc asociat cu uscatul, cu caldul, cu masculinul) teoria indigenă, fără îndoială de origine savantă (ea se întîlneşte şi în alte tradiţii) a corespondenţei dintre divizarea tripartită a lămpii şi divizarea tripartită a fiinţei omeneşti, argila reprezentînd corpul, uleiul sufletul sensibil, *nefs*, iar flacăra sufletul subtil, *ruh'* (Servier, 1964, 71-72).

Simbol al unirii, tot atît cît lumina din interior, lampa este, ca simbol al bărbatului şi al virilităţii sale, şi principiu de virilizare, ca împuşcăturile în număr par care însoţesc mireasa, şi mai ales cele pe care *rudele masculine ale logodnicului*, păzitori şi garanţi ai virilităţii sale, le trag asupra ţintei ridicate în drumul lor (rit care se practica şi la naşterea unui *băiat* şi la *circumcizie*). Într-adevăr, se povesteşte că altădată copiii ridicau un fel de ambuscadă, la ieşirea din sat, în faţa delegaţiei de rude ale logodnicului care o duceau pe logodnică în noua sa casă: înfigînd o piatră (feminină) sau un *ou crud*, simbol al pîntecului feminin şi al fertilităţii sale, în gropile unui povîrniş sau în găurile unui trunchi de copac, ei atrăgeau atenţia membrilor escortei asupra acestei ţinte, provocîndu-i să o doboare. Cortegiul se oprea pînă cînd ţinta era atinsă şi culcată la pămînt. În caz de eşec, delegaţia trebuia să treacă *pe sub samarul unui măgar* (simbol, după cum se ştie, al supunerii, invocat adesea în luptele casnice, mai ales magice). De fapt, adulţii aveau grijă ca vizitatorii străini să evite o asemenea umilire (excesivă), iar tradiţia trasului la ţintă – fără îndoială din cauza riscurilor pe care le conţinea – a fost treptat abandonată, reînviind, dar lipsită de caracterul său de competiţie de onoare, sub forma unui *joc*, la care se dedau membrii delegaţiei *în propriul lor sat*, adică în interiorul grupului (străinii fiind simpli invitaţi), a doua zi după sosirea logodnicei, aşteptînd masa. Simbolismul realmente sexual al tirului, despre care avem multe alte indicii[44], se vede îndeo-

[44] În cîntece, bărbatul este adesea desemnat ca „puşca din casă". Femeii care nu are decît fete, i se spune: „Biata de tine, te compătimesc, îţi doresc ca o puşcă să fie agăţată de peretele cu războiul de

sebi din faptul că, pentru a face să se rateze ținta, erau trecute de trei ori (de sus în jos) pe sub rochia unei fete tinere ouăle care trebuiau să servească drept țintă ca să rămînă „virgine" (Rahmani, 1949); și pentru a rupe farmecul, cineva (un bărbat străin de sat și de escortă) trebuia să străpungă ouăle cu un ac.

Împușcăturile, frecvente în riturile de ploaie ca simboluri ale stropirii masculine menite să deznoade ceea ce este legat, se asociază firesc cu toate interdicțiile acțiunii de a înnoda, care se opune atît acțiunii masculine de a deschide, cît și acțiunii feminine de a fi deschis, de a se deschide și de a se umfla. Ritul, care se supune tot căutării maximalizării profiturilor magice, împușcă oarecum doi iepuri dintr-o dată, beneficiind de coincidența – pe care o exprimă, într-adevăr, în ambiguitatea lor, verbele de stare – dintre *a deschide* și *a se deschide* pentru a interzice acțiunile care defavorizează acțiunea, feminină în forma sa pasivă și masculină în forma sa activă, de *deschidere* (după cum, invers, riturile numite de ferecare care urmăresc să facă bărbatul sau femeia inapți pentru raporturile sexuale realizează schema fracturii). Mireasa trebuie să rămînă fără brîu timp de șapte zile, iar o femeie cu un mare număr de fii îi va lega brîul în a șaptea zi; la fel, femeia care transportă sămînța trebuie să evite să-și strîngă prea mult brîul și trebuie de asemenea să se îmbrace cu o rochie lungă care formează în spatele ei o trenă (*abruâ*, talisman). Părul miresei trebuie să rămînă desfăcut în primele șapte zile; femeia care transportă sămînța lasă să-i cadă părul[45] pe spate. În afara actelor de închidere, in-

țesut" (*tasga*). *Thamazgulth*, care se spune despre un animal steril, sau care a avortat, vine de la rădăcina *zgel*, a rata ținta. Cînd căsătoria este consumată, soțul iese din camera nupțială trăgînd focuri de armă.

[45] Se știe că toate formele de înnodare (încrucișarea brațelor sau a picioarelor, purtarea nodurilor sau a brîurilor, a inelelor etc.) sau de

terdicțiile din jurul arăturilor și al căsătoriei exclud toate actele de *purificare* și de *expulzare*, a mătura, a vărui casa, a se rade, a-și tăia părul și unghiile și orice contact cu obiectele uscate sau asociate cu uscatul, ca ungerea ochilor cu khol, vopsirea mîinilor cu henné sau, la nivel alimentar, consumul de condimente.

Acte de procreare, adică de re-creare, căsătoria și aratul sînt practic tratate ca acte masculine de deschidere și de însămînțare menite să provoace o acțiune feminină de umflare: punerea în scenă rituală beneficiază de toate ambiguitățile obiectelor sau ale practicilor, mobilizînd, pe de o parte, tot ceea ce deschide, cheie, cui, și tot ce este deschis, păr și brîu desfăcute, trenă, tot ce este dulce, ușor și alb, zahăr, miere, curmale, lapte, și, pe de altă parte, tot ce se umflă, se ridică, clătite, gogoși, grîu, năut, fasole (*ufthyen*), tot ce este multiplu și strîns (boabe de *seksu*, cușcuș sau de *berkukes*, cușcuș gros de rodie sau de smochină), tot ce este plin (ou, nucă, migdală, rodie, smochină), cel mai înalt randament revenind obiectelor și acțiunilor care cumulează mai multe din aceste proprietăți. Astfel se întîmplă cu oul, simbol prin excelență a ceea ce este plin și îmbibat de viață, sau cu rodia, în același timp plină, umflată și cu mai multe straturi, despre care o ghicitoare spune: „Pod peste pod, înăuntru grîul e roșu"; și alta: „Nu mai mare ca o piatră de pilit, iar copiii săi sînt peste o sută" (Genevois, 1963, 73). Și un întreg aspect al acțiunii multifuncționale care se îndeplinește în arat și în căsătorie se rezumă într-un gest al agricultorului care sparge (*felleq*, a face să explodeze, a rupe, a deflora) pe brăzdarul plugului o rodie sau un ou.

închidere (a ușilor, cuferelor, a broaștelor etc.) sînt interzise în momentul nașterii, iar acțiunile inverse recomandate.

Riturile pe care le prilejuiesc prima intrare a perechii de boi, primele arături şi sosirea logodnicei în noua sa casă ne dau o idee destul de clară despre produsele simţului practic care, orientat spre îndeplinirea unei pluralităţi de funcţii prost separate, trage toate foloasele posibile din polisemia acţiunilor şi a lucrurilor pentru a produce acţiuni simbolic şi funcţional supradeterminate, menite să atingă fiecare de mai multe ori scopurile urmărite. Ciurul care este prezentat miresei pe pragul uşii aminteşte de sitele de la arături (cf. Servier, 1962, 141): el conţine într-adevăr grîu, nuci, smochine uscate, curmale, simboluri ale fecundităţii masculine, ouă, gogoşi, rodii. Dar, aşa cum s-a văzut în multe cazuri (de exemplu, riturile pentru primirea perechii de boi şi riturile de *azal*), numai prin folosire se defineşte complet sensul practic al acestor obiecte mereu substituibile şi mereu ambigue şi se arată echivalenţa cu rituri în aparenţă diferite, dar produse după aceleaşi scheme şi orientate spre aceleaşi funcţii: logodnica sparge ouăle pe capul femelei catîr, îşi şterge mîinile de coama acesteia, apoi aruncă în spatele ei conţinutul ciurului, iar copiii care au urmat-o se îmbulzesc (număr însemnînd abundenţă) să-l adune (Genevois, 1955, nr. 49). Într-o altă variantă, ciurul conţine ramuri de rodiu, de urzică, o oglindă, ouă şi grîu; mireasa aruncă în spatele ei apa şi sparge oul de lintoul uşii, în timp ce soacra va unge cu ou peretele cu războiul de ţesut (Yamina, 1953). Potrivit unui alt informator (Aït Hichem), mama mirelui întinde în faţa uşii o împletitură pe *alemsir*, „uşa merindelor" (analogia cu ritul „primei intrări a perechii de boi", menită să asigure abundenţa, este evidentă), pune pe ea grîu şi fasole (*ajedjig*) şi pregăteşte un ou şi un borcan de apă; logodnica procedează la aceleaşi operaţii (ea se va duce să arunce *ajedjig* la fîntînă peste cîteva zile). Ciurul, care este numit şi „ciurul obiceiurilor" (*laâwayed*), mai poate conţine, în afară de grîu, fasole şi ouă, gogoşi, hrană care se umflă, ca *ajedjig*, şi care se presupune că te face să te umfli (Boulifa, 1913). În general, mireasa este stropită de *qibla* sau de mama logodnicului care, cel puţin într-un caz (Sidi Aïch) îi dă să bea apă (în alte părţi, zer) din căuşul mîinilor, aşa cum face tatăl în

momentul plecării (dar se întîmplă şi ca ea să stropească); ea aruncă în spate conţinutul ciurului (nuci, curmale, gogoşi, ouă tari) cu excepţia grîului şi a fasolei – promisiune de abundenţă de bărbaţi – pe care le ia (Aït Hichem) de trei ori în mîini şi le pune din nou în ciur după ce le-a sărutat (aceste grîne vor rămîne pe împletitura pe care mireasa va fi aşezată în următoarele trei zile ca să fie fecundă). Vedem în trecere că analiza variantelor confirmă *libertatea* inerentă faptului de a improviza după scheme practice neexplicate în loc de a executa un model explicit: aceleaşi obiecte şi aceleaşi acte se regăsesc pretutindeni, şi de asemenea sensul global al practicii, dar cu tot felul de substituiri, atît a agenţilor (*qibla*, soacra, logodnica, de exemplu) sau a obiectelor cît şi a acţiunilor îndeplinite (ceea ce condamnă căutarea *bunei* variante, cea mai completă, cea mai semnificantă, care a orientat, cel puţin la început, noua mea colecţie). Este ca şi cum agenţii ar produce, cu riscul improvizării semicodificate a tradiţiilor locale, toate practicile susceptibile de a fi generate pornind de la una (sau mai multe) scheme selecţionate în funcţie de intenţia dominantă a ritului: schema lui „a creşte şi a se înmulţi", schema lui „a sparge" (sau „a deflora"), cu spargerea oului ce constituie ţinta, a oului din ciur sau de pe farfuria care a conţinut henné şi pe care logodnicul trebuie să-l spargă cu o lovitură de picior (Sidi Aïch), schema răsturnării lumii, cu trecerea pragului *fără contact* (pe spatele unui „ecran magic", uneori un negru), şi oglinda.

De asemenea, „sita arăturilor" (*agherbal elh'erth*, de unde numele ritului, *thagerbalt*), pe care o aduce soţia agricultorului, urmată de copii, simbol al înmulţirii, la momente diferite în funcţie de locuri (dimineaţa, cînd agricultorul îşi părăseşte casa, sau la sosirea sa pe cîmp, cînd înjugă boii, sau în momentul mesei de la amiază), conţine mereu clătite, fasole uscată, grîu, o rodie. Într-o altă tradiţie, agricultorul întrerupe activitatea, dă de mîncare animalelor apoi, plasîndu-se în faţa boilor, aruncă, avînd grijă să atingă boii, mai întîi boabele, apoi clătitele, pe care copiii încearcă să le prindă din zbor, peste boi, peste plug sau chiar direct pe pămînt,

gest de generozitate care garantează prosperitatea şi de asemenea sacrificiul. După ce i-a îndepărtat pe copii, aruncă în sfîrşit rodia, pe care cel mai şiret trebuie să o prindă. Copiii aleargă astfel de la un cîmp la altul. După o altă colecţie despre acest rit (Hénine, 1942), ciurul conţine în plus un pieptene de ţesut; femeia, după ce a psalmodiat cîteva cuvinte religioase, se duce să pună cele două ouă proaspete pe ultima brazdă trasată, iar soţul face o nouă brazdă, apoi lasă boii să se odihnească şi să mănînce: dacă ouăle sînt intacte, anul va fi bun; după ce femeia a îngropat o amuletă într-un colţ al cîmpului, participanţii mănîncă conţinutul ciurului. Dintre nenumăratele variante, o vom reţine şi pe aceasta: agricultorul sparge două rodii, cîţiva pesmeţi şi gogoşi pe brăzdar, apoi împarte restul celor care asistă; se îngroapă ofrandele în prima brazdă.

Am putea înmulţi la infinit exemplele de întîlniri dintre cele două ritualuri: se stropeşte cu lapte mireasa (şi cortegiul său), care procedează ea însăşi la stropiri cu apă şi lapte, în momentul în care intră în noua casă, la fel cum stăpîna casei stropeşte plugul cu apă sau lapte în momentul în care pleacă la cîmp. I se dă miresei o cheie cu care loveşte lintoul uşii (în alte locuri, se trece o cheie pe sub veşmintele ei pe cînd este îmbrăcată); se pune în sacul cu sămînţă o cheie care uneori este aruncată pe brazdă.

Negarea omorului şi promisiunea de înviere pe care o conţine ritualul secerişului se îndeplinesc aici în negarea violului şi a violenţei care este condiţia învierii seminţei.[47] Sacrificiul şi consumarea colectivă a boului pot fi înţelese ca o reprezentare mimetică a ciclului bobului care trebuie (să accepte) să moară pentru a hrăni grupul, sacrificiu cu atît mai remarcabil cu cît

[47] Această dialectică a morţii şi a învierii o exprimă zicala (adesea invocată astăzi într-un sens deformat, în legătură cu conflictele dintre generaţii): „Din viaţă ei trag moartea, din moarte trag viaţa" (schemă care se regăseşte în zicala: „Un mort iese dintr-un viu": oul; „un viu iese dintr-un mort": puişorul).

constituie modul de a fi al animalului celui mai apropiat de oameni, celui mai strîns asociat cu viaţa lor, cu lucrările şi mai ales cu neliniştea lor în faţa incertitudinilor ritmurilor cosmice (de care depinde şi la care participă la fel de intens ca şi oamenii).

La solstiţiul de iarnă, cînd pămîntul care se odihneşte pe coarnele unui taur trece de la un corn la altul, rezultă un mare vacarm, auzit numai de boi, care, înspăimîntaţi, ar refuza orice hrană şi ar pieri dacă întreaga familie nu ar face mare zgomot în staul bătînd în recipiente şi strigînd: „Nu vă temeţi de nimic, o, boilor, e soarele care apune". La echinocţiul de primăvară, cînd „soarele se întoarce" şi cînd zilele se măresc, „pentru a evita ca boii să audă că timpul lor de lucru va creşte", se face iar zgomot în staul (potrivit altor informatori, în ziua „împrumutului", de la sfîrşitul lui *ennayer*, se merge în grajd, înainte de răsăritul soarelui, să se strige la urechea boilor: „Bucuraţi-vă, o, boi, *ennayer* s-a terminat!").

Omor negat, sacrificiul animalului cvasiuman, intermediar şi mediator între lumea naturală şi lumea omenească, al cărui corp este tratat ca o imagine şi un substitut al corpului social, se îndeplineşte la masa de împărtăşanie, care realizează practic învierea morţilor în vii, printr-o ultimă aplicare a axiomei „o viaţă în schimbul altei vieţi", care ducea la sacrificul acceptat al bătrînului celui mai apropiat de strămoşi în schimbul ploii şi al supravieţuirii grupului. Şi aceasta cu atît mai mult cu cît masa de împărtăşanie care reuneşte tot grupul conţine o evocare a morţilor: aşa cum aminteşte statututul străinului (*aghrib*), care nu poate „cita" nici un strămoş şi care nu va fi „citat" (*asker*, a cita şi a învia) de nici un descendent, apartenenţa la grup care se afirmă prin adunare şi împărţirea aceleiaşi mese implică puterea de a invoca şi a evoca strămoşi şi asigurarea de a fi invocat şi evocat de descendenţi.[48]

[48] „Mormîntul străinului" sau al bărbatului fără descendenţă masculină este unul dintre locurile în care se transferă răul: el se găseşte aproape

Invierea morţilor în vii este evocată de întregul simbolism, şi în special cel culinar: astfel, fasolea, sămînţă masculină şi uscată prin excelenţă, înrudită cu oasele care sînt refugiul sufletului ce aşteaptă învierea, reprezintă, împreună cu năutul şi grîul, *ufthyen* (sau *ilafthayen*), boabe care se înmulţesc şi se umflă cînd fierb (49) şi care se mănîncă la primul arat (şi de asemenea în ajunul lui *ennayer* şi îndeosebi al *Achura*); ea intră de asemenea în *abisar*, fel de mîncare rezervat bărbaţilor; ea face parte dintre lucrurile care se aruncă în prima brazdă. Simbol cvasitransparent al morţilor (ghicitoare: „Am pus fasole în pămînt, ea nu s-a sculat" – mortul, Genevois, 1963, 10) a căror hrană o constituie („am văzut morţi ronţăind fasole"; era gata să mor), ea este predispusă să conţină simbolismul morţii şi al învierii ca sămînţă uscată care, înfiptă, potrivit riturilor, în sînul umed al naturii, se umflă pentru a se ivi, înmulţită, primă apariţie a vieţii vegetale, primăvara.

În cazul ţesutului (cf. schema 5) care, aşa cum s-a notat de mult (Basset, 1922, 154), prezintă o structură perfect omoloagă

în fiecare sat, acoperit de cioburi, de vase, de farfurii, care au servit la „fixarea răului". În anumite locuri (Sidi Aïch) nu se cunosc morminte ale străinilor, dar există un loc numit „Sidi Ali Alghrib" care îndeplineşte aceeaşi funcţie; în alte părţi, se vorbeşte de „ultimul mormînt". Femeile care vor să se debaraseze de un rău (în special de o boală a copilului mic) aduc un borcan plin cu apă şi un ou, mănîncă oul, lasă cojile şi borcanul: „Răul, se spune, nu se întoarce aşa cum nici străinul nu s-a întors acasă la el". Pentru „a adormi un copil în pîntecul mamei sale", se ia o „piatră" din cămin, care este învîrtită de şapte ori într-un sens şi de şapte ori în celălalt în jurul mijlocului femeii însărcinate şi apoi îngropată în mormîntul străinului. La fel, pentru a evita să aibă copii, femeia ia o mînă de lînă pieptănată, o pune sub pernă în timpul nopţii; a doua zi, se scoală foarte devreme, trece de şapte ori, cu mîinile la spate, peste soţul său încă culcat şi de fiecare dată face un nod în lînă, apoi, fără a se uita în spate, se duce să îngroape lîna în mormîntul străinului.

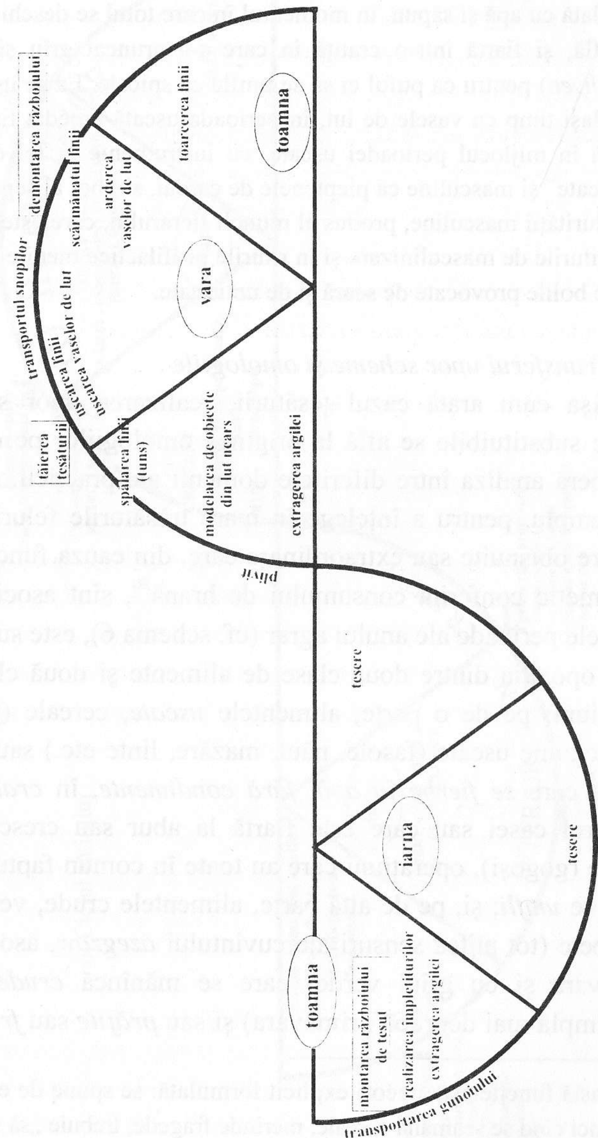
(pînă şi în ambiguitatea sa) cu cea a ciclului agrar, dar încă mai clară, pentru că se reduce la două perioade importante, montarea războiului, legată de deschiderea arăturilor, şi scoaterea ţesăturii, asociată cu secerişul, axioma care comandă întreaga logică a sacrificiului se enunţă în mod cvasiexplicit.

Pe lîngă omologia de structură, un foarte mare număr de indicii atestă direct corespondenţa dintre ciclul agrar şi ciclul ţesutului: montarea războiului de ţesut se face pe lună crescîndă toamna („smochinele şi mărăcinii sînt copţi, nu avem pături"); sulul de urzeală de sus, numit de la răsărit (Aït Hichem) sau dinspre cer (Servier, 1962, 63), şi sulul de jos, numit dinspre apus sau dinspre pămînt, delimitează un spaţiu analog cu cel pe care ţăranul îl desenează, începîndu-şi arătura, şi în interiorul căruia se ţese, de jos în sus, cu faţa spre răsărit; femeia care va face ţesătura se va abţine de la orice hrană uscată; masa de seară, numită „masa lănţugului" se compune invariabil din hrană umedă, cuşcuş şi gogoşi (*thighrifin*) etc. (Chantréaux, 88). Multe indicii arată că ciclul ţesutului, la fel ca ciclul bobului, este practic identificat cu un proces de naştere, adică de înviere: *thanslith*, motivul triunghiular prin care se începe ţesătura şi care, aşa cum am văzut, intră în reprezentarea „lămpii de căsătorie" este un simbol al fecundităţii; se povesteşte că arta ţesutului a fost învăţată de la Titem Tahittust, soţia unui fierar din Ihittusen, de la Aït Idjer, loc reputat pentru covoarele sale, care ar fi luat ca model un fragment dintr-o ţesătură fermecată, descoperită în gunoi, şi care amintea de spatele unui şarpe, tot atîtea simboluri ale învierii (Chantréaux, 219).

Momentul decisiv al operaţiunii periculoase de unire a contrariilor şi în special *încrucişarea* firelor care produce *erruh'*, sufletul, eufemism ce desemnează un lucru periculos, este întotdeauna încredinţat unei bătrîne, mai puţin preţioase şi în acelaşi timp mai puţin vulnerabile (Chantréaux, 110). Potri-

vit unui informator, intrarea în casă a războiului de țesut, adică a unei persoane noi, trebuie plătită cu o viață; pentru a evita această amenințare, se înjunghie pe prag o găină, al cărei sînge se varsă pe unul din suporții războiului și care este mîncată seara (se mai poate spăla în curte o livră de lînă „care nu a văzut apa" și stropi războiul cu această apă). După cum ultimul snop este tăiat adesea cu mîna, de către stăpînul cîmpului, la fel, uneori, îi revine stăpînei casei sarcina să dezlege țesătura, fără a folosi fierul și după ce a stropit-o cu apă, cum se face cu cei aflați în agonie, cîntînd cîntece de seceriș (Basset, 1922, 159); în alte părți, această operațiune periculoasă este încredințată unei bătrîne care, se spune, „înjunghie" lanțul cu un cuțit, după ce l-a stropit pronunțînd *chahada* (Basset, 1963, 70; Genevois, 1967, 71). Aceste modalități diferite de a nega omorul și de a scăpa astfel de legea reciprocității vieților, un „suflet" pentru un alt „suflet", care face să se evite tăierea țesăturii în prezența unui bărbat, sînt menite de asemenea evocării învierii ca și riturile de ploaie de la seceriș, pe care le amintește stropirea, chemînd ploaia fecundantă din cer pe războiul revenit atunci, ca și cîmpul secerat, la starea de uscăciune sterilă.

Lîna și oalele, produse naturale, au un ciclu aproape asemănător. Provenite din pămînt, obiectele de olărit participă la viața cîmpului; strîngerea argilei se face toamna, dar ea nu este lucrată niciodată în acest anotimp, nici iarna, cînd pămîntul, fecundat, este plin, ci primăvara. Olăria crudă (*azwegzaw*) se usucă încet la umbră (uscat-umed) în timp ce spicele se coc (perioadă uscată-umedă) (Servier, 1962, 164-166). Pămîntul nu ar putea fi copt atît timp cît conține spice: numai după seceriș, cînd pămîntul, gol, nu mai produce și cînd focul nu mai riscă să usuce spicele (perioadă uscată-uscată) se poate purcede la coacere sub cerul liber (uscat-uscat).



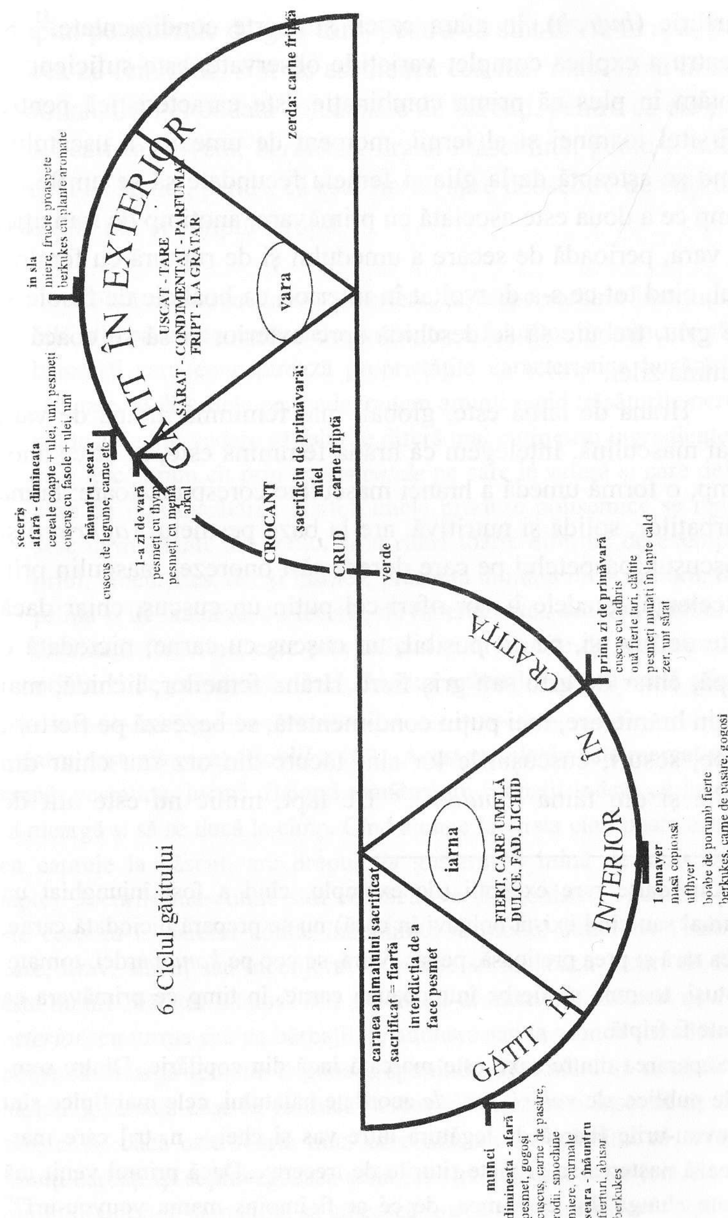
5. Ciclul muncilor feminine

Lîna, care a fost tunsă încă de la sfîrşitul perioadei friguroase, este spălată cu apă şi săpun, în momentul în care totul se deschide şi se umflă, şi fiartă într-o cratiță în care s-a aruncat grîu şi fasole (*ufthyen*) pentru ca puful ei să se umfle ca spicele. Ea se usucă, în acelaşi timp cu vasele de lut, în perioada uscată-umedă. Este cardată în mijlocul perioadei uscate, cu instrumente la fel de tipic „uscate" şi masculine ca pieptenele de cardat, simbol al separării şi al durității masculine, produs al muncii fierarului, care este utilizat în riturile de masculinizare şi în riturile profilactice menite să înlăture bolile provocate de seară şi de umiditate.

Transferul unor scheme şi omologiile

Aşa cum arată cazul țesăturii, realizarea unor scheme practic substituibile se află la originea omologiilor pe care le descoperă analiza între diferitele domenii ale practicii. Astfel, de exemplu, pentru a înțelege în mare trăsăturile felurilor de mîncare obişnuite sau extraordinare care, din cauza funcției de rit mimetic conferită consumului de hrană[50], sînt asociate cu diferitele perioade ale anului agrar (cf. schema 6), este suficient să iei opoziția dintre două clase de alimente şi două clase de operațiuni: pe de o parte, alimentele *uscate*, cereale (grîu şi orz), legume uscate (fasole, năut, mazăre, linte etc.) sau carne uscată, care *se fierbe în apă, fără condimente*, în *cratiță*, în interiorul casei sau care este fiartă la abur sau crescută cu drojdie (gogoşi), operațiuni care au toate în comun faptul că te fac să te *umfli*; şi, pe de altă parte, alimentele crude, verzi sau proaspete (tot atîtea sensuri ale cuvîntului *azegzaw*, asociat cu primăvara şi cu grîul verde) care se mănîncă *crude* (cum se întîmplă mai degrabă primăvara) şi/sau *prăjite* sau *fripte* în

[50] Această funcție este uneori explicit formulată: se spune de exemplu că, atunci cînd se seamănă cereale, merinde fragede, trebuie „să mănînci fraged".



6. Ciclul gătitului

farfurie (*bufrah*), în afara casei, şi foarte condimentate.[51] Şi pentru a explica complet variaţiile observate, este suficient să notăm în plus că prima combinaţie este caracteristică pentru sfîrşitul toamnei şi al iernii, moment de umezire a uscatului, cînd se aşteaptă de la glia şi femeia fecundate să se umfle, în timp ce a doua este asociată cu primăvara, anotimp de tranziţie, şi vara, perioadă de secare a umedului şi de ruptură cu femininul, cînd tot ce s-a dezvoltat în interior, ca boabele de fasole şi de grîu, trebuie să se deschidă spre exterior şi să se coacă la lumina zilei.

Hrana de iarnă este, global, mai feminină, hrana de vară mai masculină. Înţelegem că hrana feminină este, în orice anotimp, o formă umedă a hranei masculine corespunzătoare: hrana bărbaţilor, solidă şi nutritivă, are la bază pesmetul (*aghrum*) şi cuşcuşul; oaspetelui pe care doresc să-l onoreze, masculin prin excelenţă, gazdele îi vor oferi cel puţin un cuşcuş, chiar dacă este de orz, şi, pe cît posibil, un cuşcuş cu carne; niciodată o supă, chiar de grîu sau griş fiert. Hrana femeilor, lichidă, mai puţin hrănitoare, mai puţin condimentată, se bazează pe fierturi, supe, sosuri; cuşcuşurile lor sînt făcute din orz sau chiar din tărîţe şi din făină (*abulbul*).[52] De fapt, nimic nu este atît de

---

[51] Cu foarte rare excepţii (de exemplu, cînd a fost înjunghiat un animal sau cînd există bolnavi în casă) nu se prepară niciodată carne, prea rară şi prea preţioasă, pe jar. Vara, se coc pe *kanun* ardei, tomate. Totuşi, toamna se fierbe întotdeauna carne, în timp ce primăvara ea poate fi friptă.

[52] Separarea dintre sexe este marcată încă din copilărie. Dintre semnele publice ale *valorii sociale* acordate băiatului, cele mai tipice sînt youyou-urile [barcă de legătură între vas şi chei – n. tr.] care marchează naşterea sa şi toate riturile de trecere: „Dacă primul venit mă poate alunga din casa mea, de ce ar fi împins mama youyou-uri?"

simplu: perişoarele de griş care, pentru că sînt fierte în apă, pot apărea ca feminine, sînt de asemenea cea mai masculină hrană feminină, deci cîteodată consumate de bărbaţi, pentru că ele pot însoţi carnea; invers, *berkukes*, hrană masculină, poate fi consumată de femei, pentru că este fiartă, spre deosebire de cuşcuş, care este pur şi simplu stropit.

Fără să intrăm într-o descriere, la drept vorbind interminabilă, din cauza nenumăratelor variante, a felurilor de mîncare sărbătoreşti care concentrează proprietăţile caracteristice bucătăriei asociate cu diferitele perioade, putem aminti rapid trăsăturile pertinente avînd în vedere că felurile diferă mai puţin prin ingredientele care le compun cît prin *tratamentele* pe care le suferă şi care definesc de fapt bucătăria. Astfel, unele produse polisemice se regăsesc în momente ale anului şi în rituri foarte diferite: de exemplu grîul, bineînţeles, dar şi fasolea, prezentă în masa de la arătură, din prima zi de ianuarie, de seceriş, de funeralii etc., sau oul, simbol al fertilităţii feminine, care este utilizat şi în riturile de virilizare, în prima zi de primăvară. Dacă, în ziua arăturilor, masa luată afară,

---

(pentru naşterea mea) (Boulifa, 167). Acest privilegiu este marcat prin hrană, veşminte, jocuri. Băiatul mănîncă cu bărbaţii îndată ce începe să meargă şi să se ducă la cîmp. Cînd ajunge la vîrsta cînd poate merge cu caprele la păscut, are dreptul la gustare (o mînă de smochine, lapte). Jocurile masculine sînt competitive şi agonistice; pentru fete, ele constau în sarcini adulte îndeplinite la modul simulativ (băiatul care, firav, slăbuţ sau înconjurat de multe surori joacă jocuri de fete este numit „băiatul fetelor" sau „Mohand-ul mamei"). Băiatul este *în exterior*, cu turma sau cu bărbaţii, la adunare sau la muncă (imediat ce poate să meargă femeile îl gonesc spunînd: „Ieşi afară şi ai să devii bărbat"); femeia care le va duce bărbaţilor masa este însoţită de fiul său, chiar dacă este foarte mic, care este ca un substitut al soţului (mulţi bărbaţi îşi supraveghează soţia prin intermediul fiilor lor). Fetele rămîn în interior să mătura, să gătească sau să se ocupe de cei mici.

pe cîmp, este, ca în majoritatea cazurilor, mai masculină, adică mai „uscată" decît hrana de toamnă și de vară în ansamblul său, care este *fiartă* în apă sau în abur, decît cea oferită cu prilejul căsătoriilor și al înmormîntărilor, masa de seară din prima zi de arat este întotdeauna compusă dintr-un terci sau un cușcuș cu boabe mari și fără condimente care, dimpotrivă, este uneori exclus explicit din masa din prima zi de primăvară („pentru că furnicile s-ar înmulți ca boabele de griș"), sau din *ufthien*, compus din boabe de grîu și de fasole fierte în apă sau în abur, simbol al fecundității prin excelență, sau din *abisar*, fel de mîncare prin excelență al agricultorului, un soi de piureu gros de fasole, mîncarea morților și a învierii (cu aceste mîncăruri de asociază întotdeauna fructe cu multe semințe, rodii, smochine, struguri, nuci sau produse dulci, miere, curmale etc., simboluri ale „facilității"). Este interzis să se fiarbă pesmetul, hrană uscată și masculină prin excelență, în primele trei zile de arături; se spune chiar că, dacă s-ar consuma carne friptă (cea a boului sacrificat de *thimechreth* se mănîncă fiartă), boii ar ajunge să se rănească la gît. Cușcușul (*berkukes*) din prima zi de *ennayer* conține carne de pasăre, tipic feminină (mai ales pentru că este proprietatea personală a femeilor). Dar, fără îndoială, în ajunul primei zile de *ennayer* (numită cîteodată „bătrînele" din *ennayer*), schema generatoare a hranei de iarnă, a face uscatul umed, transpare cel mai clar: cu această ocazie, nu trebuie să se mănînce altceva decît boabe uscate fierte (uneori cu gogoși); nu trebuie să se mănînce carne („pentru a nu sparge oasele") sau curmale („ca să nu descoperi sîmburii"). Masa din prima zi de *ennayer* (*Achura*) este foarte asemănătoare cu cea de la deschiderea arăturilor: întotdeauna copioasă (rit augural), ea este alcătuită din *abisar*, sau din *berkukes*, și gogoși, sau din terci.

Încă din prima zi de primăvară, pe lîngă componentele tradiționale ale hranei de fertilizare, cușcuș fiert în abur de *adhris*, thapsia care te umflă, ouă tari, cu care trebuie să te saturi etc., apar, în timp ce femeile își vopsesc pentru prima dată mîinile cu henné, cerealele (griș) coapte pe care copiii le mănîncă *afară*, produsele crude și verzi (fasole și alte legume) și laptele (consumat cald sau fiert).

La întoarcerea de la *azal*, *thasabwath*, clătitele uscate, fărîmițate și înmuiate în laptele clocotind, *thiklith*, brînza făcută din lapte bătut fiert care nu se mănîncă decît în acea zi (Hassler) și grișul cu unt anunță hrana uscată și masculină a verii. Combinația caracteristică a meselor de sărbătoare din anotimpul uscat este pesmet cu carne friptă asociată sau nu (în principal, după cum este mîncată pe cîmp sau în casă) cu cușcuș, mesele mai obișnuite fiind alcătuite din pesmet înmuiat în *ulei* (hrană uscată și masculină, opusă untului, umed și feminin) și din smochine uscate și, de asemenea, pentru mesele luate în casă, din legume proaspete care se mănîncă fripte.

Structura zilei (care integrează foarte firesc cele cinci rugăciuni musulmane) constituie un alt produs, deosebit de clar, al aplicării acelorași principii. Ziua din anotimpul umed este nocturnă pînă în partea sa diurnă: din cauză că turma iese și intră o singură dată, ea apare ca o formă neterminată a zilei din anotimpul uscat (cf. schema 7). Într-adevăr, începînd cu ziua numită „întoarcerea de la *azal*" care marchează pragul anotimpului uscat și în care gospodina scoate focul în curte, se trece brusc la un ritm mai complex, definit prin dubla plecare și venire a turmei: prima ieșire are loc în zori, întoarcerea făcîndu-se imediat ce căldura începe să deranjeze, adică în jurul *doh'a*; a doua ieșire coincide cu rugăciunea de la mijlocul zilei, *dohor*, întoarcerea avînd loc la căderea nopții.

7. Ritmurile diurne în timpul iernii şi al verii

Ora	anotimp uscat	anotimp umed
5 elfjar	ieşirea turmei a bărbaţilor (cîmp şi piaţă)	
6		
7		
8		leftar (dejun)
9 (eddoh'a)	prima întoarcere a turmei	ieşirea turmei a bărbaţilor (cîmp şi piaţă)
10	imekli (masă)	
11	odihna de azal (lemqil) A	
12	Z	thanalth (gustare)
13 eddohor	a doua ieşire a turmei A	
14	declinul azalului L	
15	thanalth (gustare)	
16 elâasar		întorcerea turmei
17		
18	a doua întorcere a turmei	
19 el maghreb		imensi (cină)
20 clâicha	imensi (cină)	
21		

timp petrecut acasă

timp de odihnă afară

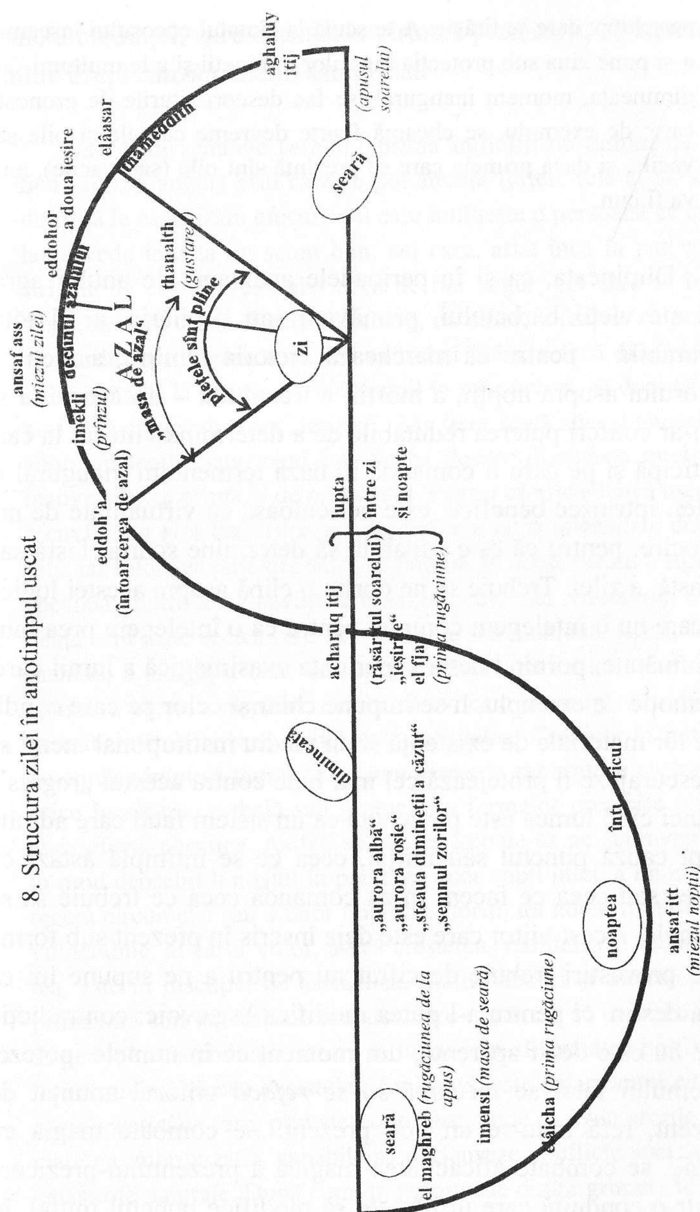
timp de muncă afară

La fel cum anul merge de la toamnă spre vară, avansînd de la răsărit la apus, ziua (*as*) merge dinspre seară spre prînz: masa de seară (*imensi*) este prima şi principala masă a zilei. Deşi întreg sistemul se organizează în funcţie de ciclul perfect al unei eterne întoarceri, seara şi toamna, bătrîneţea şi moartea, fiind şi locul procreării şi al semănăturilor, timpul este orientat spre punctul culminant pe care îl reprezintă miezul zilei, vara sau vîrsta matură (cf. schema 8). Noaptea în partea sa cea mai întunecoasă, „tenebrele" din „mijlocul nopţii", care îi adună pe bărbaţi, femei şi copii în partea cea mai secretă a casei, lîngă animale, în locul închis, umed şi rece al raporturilor sexuale, asociat cu mormîntul şi cu moartea, se opune zilei şi, mai exact, punctului culminant al acesteia, *azal*, momentul în care lumina şi căldura soarelui aflat la zenit sînt cele mai puternice. Legătura dintre noapte şi moarte, care este amintită prin zgomote nocturne ca urletele cîinelui sau ale şacalului, sau scrîşnetul dinţilor celor care dorm, asemănător cu cel al muribunzilor, este marcată de toate interdicţiile serii: practicile prohibite, a se scălda, sau pur şi simplu a te afla în apropierea apelor, mai ales a celor stătătoare, negre, noroioase şi greţoase, a te privi într-o oglindă, a-ţi unge părul, a atinge cenuşa, ar avea efectul de a dubla oarecum încărcătura malefică a obscurităţii nocturne, punînd în contact cu substanţe dotate cu aceleaşi caracteristici (iar unele aproape substituibile, părul, oglinda, apele negre).

Dimineaţa este un moment de *tranziţie* şi de *ruptură*, un *prag*. În orele care precedă răsăritul soarelui, cînd ziua iese victorioasă din lupta sa împotriva nopţii, se practică riturile de expulzare (*asfel*) şi de purificare (de exemplu, dimineaţa la poalele unui mărăcine izolat, se toarnă asupra copilului mic gelos sau victimă a unui transfer *aqlab* grişul depozitat în ajun lîngă capul său; de asemenea, în anumite rituri de expulzare, se

merge seara într-un loc – de exemplu, un loc de ruptură ca limita dintre două cîmpuri – care este părăsit dimineața devreme pentru a se lăsa aici răul). Ca în multe rituri practicate primăvara, trebuie accelerată şi accentuată ruptura de întunecime, rău şi moarte, ca să „fii dimineața”, adică deschis către lumina, binele şi norocul care îi sînt asociate. Riturile de inaugurare şi de separare care marchează zilele de tranziție se practică la începutul zilei, indiferent dacă este vorba de trezirea boilor în staul, la solstițiul de iarnă, de riturile primei zăpezi, de riturile de înnoire din prima zi a anului (*ennayer*), de căutarea ramurilor de leandru care vor fi plantate la *âazla* pe cîmpuri, de plecarea ciobanilor în căutarea plantelor în prima zi de primăvară, de ieşirea turmei, de „întoarcerea din *azal*” etc. Fiecare dimineață este o *naştere*. Dimineața este ieşire, *deschidere* şi deschidere spre lumină (*fatah'*, a ieşi, a înflori, este sinonim cu *s'ebah'*, a se face dimineață). Este momentul în care se naşte ziua (*thallalith wass, naşterea zilei*), în care „ochiul luminii” se deschide şi în care casa şi satul, închise pentru noapte, deversează pe cîmpuri bărbați şi turme. Dimineața este cel mai bun moment pentru a hotărî şi a întreprinde.

„Dimineața, se spune, este uşurința”. „Piața este dimineața” (dimineața se fac cele mai bune afaceri). „Vînatul dimineața este împărțit; nenorocire celor care dorm”. În dimineața primei zile de primăvară, dimineață a dimineții anului, sînt treziți copiii spunîndu-li-se: „Sculați-vă, copii, cu cît veți merge mai mult înaintea soarelui cu atît mai lungă va fi viața voastră”. A te scula de dimineață înseamnă a te pune sub auguri favorabili (*leftah'*, deschidere, semn bun). Cel care se scoală devreme este la adăpost de întîlnirile care aduc nenorocire; cel care purcede ultimul la drum, dimpotrivă, nu poate avea alt tovarăş decît pe chior (asociat cu noaptea, ca şi orbul), care aşteaptă lumina deplină ca să plece, sau



8. Structura zilei în anotimpul uscat

pe șchiop, care se tîrăște. A te scula la cîntatul cocoșului înseamnă a-și pune ziua sub protecția îngerilor dimineții și a le mulțumi. Tot dimineața, moment inaugural, se fac deseori riturile de pronosticare; de exemplu, se cheamă foarte devreme caprele și oile sau vacile, și dacă primele care se prezintă sînt oile (sau vacile), anul va fi bun.

Dimineața, ca și în perioadele analoage ale anului agrar sau ale vieții bărbatului, primăvara sau copilăria, ar fi total favorabilă – pentru că marchează victoria luminii, a vieții, a viitorului asupra nopții, a morții, a trecutului – dacă poziția sa nu i-ar conferi puterea redutabilă de a determina viitorul la care participă și pe care îl comandă în baza termenului inaugural al seriei: intrinsec benefică, este periculoasă ca virtualitate de nenorocire, pentru că este capabilă să determine soarta, fastă sau nefastă, a zilei. Trebuie să ne oprim o clipă asupra acestei logici, pe care nu o înțelegem complet pentru că o înțelegem prea bine pe jumătate, pornind de la experiența cvasimagică a lumii care, în emoție de exemplu, li se impune chiar și celor pe care condițiile lor materiale de existență și un mediu instituțional menit să o descurajeze îi protejează cel mai bine contra acestui „regres". Atunci cînd lumea este percepută ca un sistem fatal care admite drept cauză punctul său inițial, ceea ce se întîmplă astăzi cu lumea sau ceea ce facem în ea comandă ceea ce trebuie să se întîmple. Acest viitor care este deja înscris în prezent sub forma unor prevestiri trebuie descifrat nu pentru a ne supune lui ca unui destin, ci pentru a-l putea modifica la nevoie: contradicție care nu este decît aparentă, din moment ce în numele ipotezei sistemului fatal se încearcă *să se refacă* viitorul anunțat de prezent, refăcîndu-se un nou prezent. Se combate magia cu magie, se combate eficacitatea magică a prezentului-prezicere printr-o conduită care urmărește să modifice punctul inițial, în

numele credinței, care constituia virtutea prezicerii, că sistemul admite drept cauză punctul său inițial.

Scrutăm semnele (*esbuh'*, prima întîlnire de dimineață, de bun sau rău augur) prin care se pot anunța forțele rele și ne străduim să le exorcizăm efectul: cel care întîlnește o persoană ce duce lapte vede în asta un semn bun; cel care, aflat încă în pat, aude strigăte de ceartă, vede aici ceva de rău augur; cel care se întîlnește, în zori, cu un fierar, un șchiop, un chior, o femeie ce poartă un burduf gol, o pisică neagră va trebui „să-și refacă dimineața", să se întoarcă la noapte trecînd pragul în sens invers, să doarmă din nou și să-și facă din nou „ieșirea". Așa trece toată ziua și uneori tot anul sau toată viața, cînd este vorba despre dimineața unei zile inaugurale, ca prima zi de primăvară. Pentru că eficacitatea magică a cuvintelor și a lucrurilor se exercită aici cu o intensitate deosebită, iar folosirea eufemismelor se impune în acest caz cu o rigoare specială: dintre toate cuvintele interzise, cele mai redutabile, dimineața, sînt toate acelea care exprimă acte sau momente terminale, a închide, a stinge, a tăia, sau, într-o măsură mai mică, a sfîrși, a epuiza, a pleca, a răspîndi, menite să evoce o întrerupere, o distrugere înainte de termen, vidul sau sterilitatea. Credința în puterea cuvintelor implică faptul că se *pun forme* în raporturile cu lumea, orice încălcare, verbală sau gestuală, a formelor prescrise putînd avea efecte cosmice. Astfel, se știe că trebuie să ne supraveghem în mod deosebit limbajul în prezența unor copii mici, a unor copii recent circumciși sau a unor tineri căsătoriți, tot atîtea ființe foarte vulnerabile, al căror viitor, adică creșterea, virilitatea și fecunditatea, este în discuție; de asemenea, multe tabuuri și interdicții de primăvară sînt eufemisme practice care urmăresc să evite punerea în pericol a fecundității naturii la lucru prin eficacitatea performativă a cuvîntului sau a gestului. La limită, este chiar faptul *ritualizării practicilor* care, prin stereotipizare, tinde să evite erorile asociate cu improvizația, capabile să declanșeze conflicte sociale sau catastrofe naturale. După cum, în raporturile dintre grupuri străine,

ritualizarea schimburilor și a conflictelor (fie că este vorba de *thawsa*, de tragerea la țintă, sau de politețe și de formalismele sale) tinde să reducă dinainte virtualitățile unor acte sau cuvinte nefericite, la fel, în raporturile cu forțele naturale, marile rituri colective întreprinse de persoanele cele mai capabile să angajeze viitorul întregului grup tind să regleze strict, fără să lase loc invenției sau fanteziei individuale, pe acelea dintre schimburile dintre oameni și lumea naturală care sînt cele mai vitale – în sensul adevărat, deoarece, ca în schimburile de onoare, aici se dă „o viață pentru o viață". Așa cum arată comparația cu riturile facultative sau clandestine, în care funcția psihologică și interesul privat se află pe primul plan, comandînd direct gesturile și cuvintele, riturile obligatorii și colective au efectul nu numai de a evita efectele funeste ale necumpătării în limbaj sau în acțiune sau ale precipitării generatoare de acțiuni intempestive, reglînd practicile în forma, locul și momentul lor, ci și de a cenzura experința psihologică, în așa măsură încît o anulează uneori sau, ceea ce este același lucru, o produc, făcînd din acțiune produsul supunerii față de un fel de imperativ categoric: aceasta se datorază practicii colective care ține loc de intenție și care poate avea efectul de a produce o experiență subiectivă și o emoție de *instituire*.[53]

[53] Ceea ce îi este propriu imperativului cultural este că operează un fel de culturalizare sau, dacă preferați, de *denaturare* a tot ceea ce atinge, fie că este vorba de necesitățile biologice sau psihologice, astfel transfigurate și sublimate, ca ritul sau lacrimile, sau de necesitățile climaterice sau morfologice. Acesta este cazul divizărilor rituale ale timpului, care sînt în comparație cu divizările climaterice ceea ce sînt riturile sau lacrimile de instituire în comparație cu riturile și lacrimile „spontane". Se observă astfel că ritmul caracteristic al zilei de iarnă se menține atît în momentele cele mai reci, cît și în perioadele cele mai calde și deja „primăvăratice" ale sezonului umed. Autonomia logicii ritualului față de condițiile obiective este și mai evidentă în cazul veșmintelor care, ca simbol al unui *statut social*, nu s-ar putea subordona varia-

Azal, și în special mijlocul *azal*-ului (*thalmas'th uzal*), momentul în care soarele se află la zenit, în care „*azal* este cel mai cald", ziua în amiaza mare, se opune atît nopții cît și dimineții, ziua cea mică, parte nocturnă a zilei. Omolog al timpului celui mai cald, celui mai uscat, celui mai luminos al anului, el este ziua zilei, uscatul uscatului, care aduce oarecum la deplina lor putere proprietățile caracteristice ale anotimpului uscat. El este timpul masculin prin excelență, momentul în care piețele, drumurile și cîmpurile sînt pline (de bărbați), în care bărbații sînt afară, la muncile lor de bărbați (Într-un rit practicat pentru favorizarea căsătoriei unei fete tinere, magiciana aprinde lampa *mes'bah'*, simbol al bărbatului căutat la ora *azal*-ului). Pînă și somnul de *azal* (*lamqil*) este limita ideală a odihnei masculine, așa cum cîmpurile sînt limita locurilor obișnuite pentru somn, ca aria de treierat, regiunea cea mai uscată și cea mai masculină a spațiului apropiat de casă, pe care dorm adesea bărbații; înțelegem că *azal* care, în sine, participă la uscat și la steril, este foarte puternic asociat cu deșertul (*lakhla*) cîmpurilor secerate.

Eddohor, a doua rugăciune, coincide aproape cu sfîrșitul odihnei de *azal:* este începutul „declinului *azal*-ului", sfîrșitul căldurii celei mari (*azghal*) și momentul celei de-a doua ieșiri a turmei spre cîmpuri și al celei de-a doua plecări la lucru. La a treia rugăciune, *elâasar*, se situează sfîrșitul *azal*-ului și începe

țiilor de climă. Cum să te debarasezi vara de burnuz cînd un bărbat fără burnuz este dezonorat? Cum să nu te încalți cu mocasini de iarnă pentru a cosi sau pentru a face un drum lung la munte cînd se știe că aceste încălțări îl caracterizează pe țăranul autentic sau pe călătorul rezistent? Cum ar putea renunța stăpîna casei la tradiționala pereche de pături pe care le poartă prinse în față și care simbolizează autoritatea sa, ascendentul ei asupra nurorilor și puterea sa asupra gestionării casnice, la fel ca brîul de care sînt atîrnate cheile magaziei cu provizii?

thameddith (sau *thadugwath*): este ora la care „piețele s-au golit"; este și momentul în care intră în vigoare interdicțiile de seară. „Declinul soarelui", care „se înclină spre vest", este oarecum paradigma tuturor formelor de declin, și în special a bătrîneții și a tuturor formelor de decadență politică („soarele său a apus") sau de decădere fizică: a merge spre vest, spre apus (*ghereb*, în opoziție cu *cherraq*, a merge spre levant) înseamnă a merge spre obscuritate, spre noapte, spre moarte, ca o casă a cărei ușă orientată spre vest nu poate primi decît întunericul.

S-ar putea construi, urmărind analiza diferitelor cîmpuri de aplicație a sistemului schemelor generatoare, și o schemă sinoptică a ciclului de viață așa cum este el structurat de riturile de trecere: întreaga existență omenească, fiind produsul aceluiași sistem de scheme, se organizează analog cu cea a anului agrar și a celorlalte mari „serii" temporale. Astfel, procrearea (*akhlaq*, creare) este foarte evident asociată cu seara, cu toamna și cu partea nocturnă și umedă a casei. La fel, gestația corespunde vieții subterane a seminței, adică „nopților" (*eliali*): tabuurile de sarcină, cele de fecunditate sînt tabuuri ale serii și ale doliului (a te privi într-o oglindă la căderea nopții etc.); femeia însărcinată, asemenea gliei umflate primăvara, participă la lumea morților (*juf*, care desemnează pîntecul femeii însărcinate, înseamnă și nord, omolog al nopții și al iernii). Gestația, ca și germinația, este identificată cu coacerea din cratiță: lăuzei i se servește hrana fiartă a iernii, a morților și a arăturilor, în special *abisar* (masă a morților și a ceremoniilor funerare) care, cu excepția acestei ocazii, nu este niciodată mîncată de femei, și, atunci cînd se scoală, în cea de-a patruzecea zi, marele cușcuș fiert în apă (*abazin*), semn de fecunditate, de înmulțire, consumat tot în prima zi de arături, compus din clătite, gogoși și ouă. Nașterea este asociată cu „deschiderea" de la sfîrșitul iernii și

aici se regăsesc toate interdicțiile de închidere care se observă în această perioadă (a încrucișa picioarele, mîinile, brațele, a purta brățară sau inel etc.). Omologia cu primăvara, copilăria și dimineața, perioade de incertitudine și de așteptare inaugurale, se manifestă, printre altele, în abundența riturilor de pronosticare care se practică acum, și a riturilor menite să favorizeze ruptura de lumea casnică și maternă și ieșirea spre lumea masculină (ca prima tăiere a părului și prima intrare în piață).

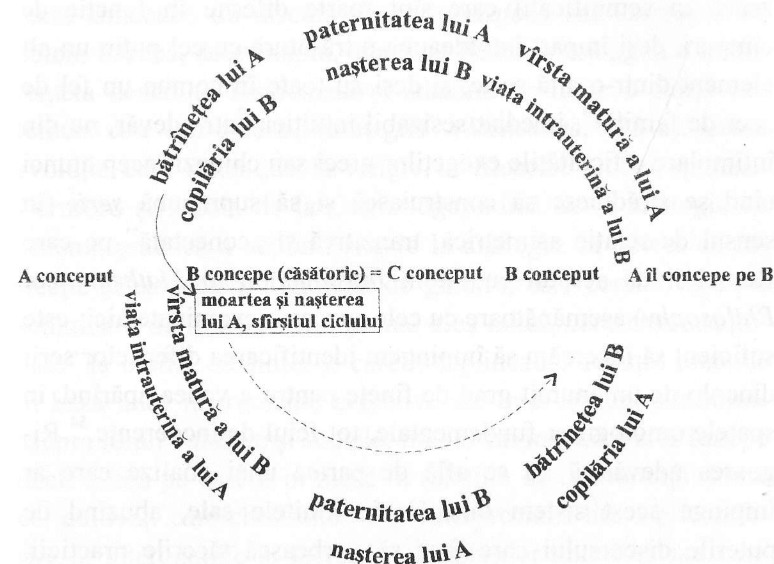
Numeroase rituri de trecere sînt asociate explicit cu un moment omolog al anului: de exemplu, începutul toamnei este potrivit pentru circumcizie, și nu iarna, și *elâazla gennayer*, moment de separare, este momentul favorabil pentru prima tăiere a părului, unul din momentele importante ale tranziției spre lumea masculină; toamna și primăvara (după *elâazla*) sînt potrivite pentru căsătorie, care este exclusă în ultima zi a anului, la *h'usum*, la *nisan* și în lunile mai sau iunie. Riturile de primăvară (și, în special, cele din prima zi a acestui sezon și de la întoarcerea *azal*-ului) realizează un simbolism care se aplică atît grîului verde încă „legat, frînat, înnodat" (*iqan*), cît și membrelor bebelușului care nu merge încă (*aqnan ifadnis*) și rămîne oarecum legat de pămînt. Cît despre riturile de trecere care nu sînt legate de o perioadă determinată a anului, ele datorează întotdeauna o parte din proprietățile lor caracteristicilor rituale ale perioadei în care sînt îndeplinite – ceea ce explică esențialul variantelor observate. De exemplu, apa benefică de la *nisan*, componentă necesară a riturilor proprii acestor perioade (ca laptele de la primul muls primăvara, spicele din ultimul snop vara etc.), apare, cu titlu de element suplimentar, și în riturile de trecere care se situează aici.

Secerișul, deși este o distrugere înainte de termen (*anâadam*), nu este o moarte fără descendență (*maâdum*, celibatarul mort fără descendență) și se așteaptă din partea magiei, care permite

să se cumuleze fără contradicție beneficiile unor acțiuni contradictorii, învierea în și prin noul act de fecundare: de asemenea, bătrînețea, orientată spre vest, spre apus, obscuritate și moarte, direcție funestă prin excelență, este întoarsă în același timp spre orientul învierii într-o nouă naștere. Ciclul nu se termină cu moartea, adică la vest, decît pentru străin (*aghrib*): într-un univers în care existența socială implică să fii legat de strămoși prin ascendenții tăi și „citat" și „înviat" de către descendenții tăi, moartea străinului, bărbatul de la vest (*el gharb*) și din exil (*el ghorba*), lipsit de descendență (*anger*), este singura formă de moarte absolută.

Diferitele generații ocupă poziții diferite în ciclul astfel conturat: diametral opuse pentru generațiile succesive, cele ale tatălui și ale fiului (pentru că primul concepe cînd celălalt este conceput sau intră în bătrînețe cînd celălalt se află în copilărie), identice pentru generațiile alternative, cele ale bunicului și ale nepotului (cf. schema 9). Aceasta este logica care, făcînd din naștere o renaștere, îl determină pe tată să-i dea primului fiu, ori de cîte ori este posibil, numele propriului său tată (a numi spunîndu-se *asker*, a învia). Și cîmpul cunoaște un ciclu perfect omolog, cel al asolamentului bienal: după cum ciclul de *gestație* se termină odată cu moartea și învierea lui A, adică atunci cînd B îl primește pe C, la fel ciclul cîmpului se termină atunci cînd cîmpul A, care a rămas în părăginire, așteptînd învierea, în tot timpul cît dura viața cîmpului fecundat, a „înviat" prin arat și semănat, adică în momentul în care cîmpul B se întoarce la părăginire.

9. Ciclul reproducerii



Vedem cum negarea omorului prin *ciclicizare* tinde să înglobeze însăși moartea „naturală": astfel încît, contrar iluziei savante, așteptarea „învierii" morților ar putea să nu fie decît produsul unui transfer de scheme constituite pe terenul practicii celei mai direct întoarse către satisfacerea nevoilor pămîntești.

Astfel, logica practică își datorează eficacitatea faptului că se ajustează în fiecare caz, prin alegerea schemelor fundamentale pe care le realizează și printr-o bună folosire a polisemiei simbolurilor pe care le utilizează, la logica particulară a fiecărui domeniu al practicii, avînd drept consecință incertitudinile și chiar incoerențele care se întîlnesc imediat ce dorim să confruntăm metodic toate aplicațiile particulare ale sistemului de scheme. Cum același cuvînt primește un sens diferit în fiecare dintre marile sale domenii de utilizare, rămînînd în limitele

unei „familii de semnificații", structurile fundamentale se realizează în semnificații care sînt foarte diferite în funcție de cîmpuri, deși împart întotdeauna o trăsătură cu cel puțin un alt element dintr-o altă serie, și deși au toate în comun un fel de „aer de familie", imediat sesizabil intuiției. Într-adevăr, nu din întîmplare dificultățile exegeților greci sau chinezi încep atunci cînd se străduiesc să construiască și să suprapună *serii* (în sensul de relație asimetrică, tranzitivă și „conectată" pe care Russel îl dă acestui cuvînt în *Introduction to Mathematical Philosophy*) asemănătoare cu cele succesiv examinate aici: este suficient să încercăm să împingem identificarea diferitelor serii dincolo de un anumit grad de finețe pentru a vedea apărînd, în spatele omologiilor fundamentale, tot felul de incoerențe.[54] Rigoarea adevărată nu se află de partea unei analize care ar împinge acest sistem dincolo de limitele sale, abuzînd de puterile discursului care face să vorbească tăcerile practicii, beneficiind de magia scriiturii care smulge practica și discursul din durată, și mai ales punîndu-i celei mai tipic practice dintre practici întrebări realmente mandarinale de coerență sau de corespondență logică.[55]

[54] De exemplu, cu titlu de deschidere și de începere, nașterea poate fi legată, în funcție de ocaziile și necesitățile practicii rituale, fie de nașterea anului – ea însăși situată în diferite momente potrivit ocaziilor –, fie de nașterea primăverii în ordinea anului, fie de zori cînd este vorba despre zi ori de apariția lunii noi sau de creșterea grîului dacă ne referim la ciclul bobului; nici una din aceste relații nu exclude decît moartea căreia i se opune, fie identificată cu secerișul dacă ne gîndim la ciclul de viață al cîmpului, fie cu fecundarea ca înviere, adică cu nașterea anului, dacă avem în vedere ciclul bobului etc.

[55] Granet dă exemple foarte frumoase de asemenea construcții, fantastice în dorința de a fi impecabile, pe care le generează efortul de a

Numai atunci cînd transferul unor scheme care se operează dincoace de discurs devine *metaforă* sau *analogie* ne putem întreba, de exemplu, odată cu Platon, dacă „glia a imitat femeia devenind însărcinată și aducînd pe lume o ființă sau femeia este cea care a imitat glia" (*Ménexène*, 238 a). Lenta evoluție care duce „de la religie la filosofie", cum spuneau Cornford și școala de la Cambridge, adică de la analogie ca schemă practică a acțiunii rituale la analogia ca obiect de reflecție și ca metodă rațională de gîndire, este corelativă cu o schimbare de funcție: ritul și mai ales mitul, care erau „acționate" la modul credinței și care îndeplineau o funcție practică în baza unor instrumente colective ale unei acțiuni simbolice asupra lumii naturale și sociale, tind să nu mai aibă altă funcție decît aceea pe care o primesc în relațiile de concurență dintre cei cultivați care chestionează și interpretează litera prin referire la interogațiile și lecturile interpreților anteriori sau contemporani. Numai atunci devin în mod explicit ceea ce au fost întotdeauna, dar numai în starea implicită sau practică: un sistem de soluții la problemele cosmologice sau antropologice pe care reflecția cultivată crede că le descoperă aici și pe care în realitate le face să existe ca atare printr-o *eroare de lectură* care este implicată în orice lectură ignorantă a adevărului său.

Astfel, pentru că nu a putut gîndi tot ce era implicat în statutul său de lectură savantă a practicilor, și în special igno-

rezolva contradicțiile născute din ambiția disperată de a da o formă intenționat sistematizată produselor obiectiv sistematice ale rațiunii analogice. Este de exemplu teoria celor cinci elemente, elaborare savantă a sistemului mitic, care pune în corespondență punctele cardinale (cărora li se adaugă centrul), anotimpurile, materiile (apă, foc, lemn, metal), notele muzicale (M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Armand Colin, 1929, pp. 304-309).

ranţa sa în legătură cu logica practicii, al cărei monopol nu-l deţin societăţile arhaice, antropologia s-a închis în antinomia dintre alteritate şi identitate, dintre „mentalitatea primitivă" şi „gîndirea sălbatică", al cărei principiu îl dădea deja Kant în Apendixul la Dialectica transcendentală atunci cînd arăta că, în funcţie de interesele care o însufleţesc, „raţiunea" ascultă fie de principiul de specificare care o duce la căutarea şi accentuarea diferenţelor, fie de „principiul agregării" sau al „omogenităţii" care o determină să reţină asemănările şi că, printr-o iluzie care o caracterizează, ea situează principiul acestor judecăţi nu în ea însăşi, ci în *natura* acestor obiecte.

Buna folosire a nedeterminării

Logica practică nu are nimic dintr-un calcul care ar fi pentru sine sfîrşitul său. Ea funcţionează urgent, şi ca răspuns la întrebări de viaţă sau de moarte. Înseamnă că ea nu încetează să sacrifice grija pentru coerenţă în schimbul căutării eficacităţii, profitînd cît se poate de mult de dublele înţelegeri şi de loviturile duble pe care le permite nedeterminarea practicilor şi a simbolurilor. Astfel, punerea mijlocitoare în scenă prin care acţiunea rituală urmăreşte să creeze condiţiile favorabile învierii bobului, reproducînd-o simbolic într-un ansamblu de acte mimetice, printre care se află căsătoria, prezintă un anumit număr de ambiguităţi, deosebit de vizibile în ritualul ultimului snop. Ca şi cum s-ar ezita între un ciclu al morţii şi al învierii bobului şi un ciclu al morţii şi al învierii cîmpului, ultimul snop este practic tratat, în funcţie de regiune, ca o personificare feminină a cîmpului („forţa pămîntului", „logodnica") peste care este chemată ploaia masculină, personificată cîteodată sub numele de *Anzar*[56] sau ca un simbol masculin (falic) al „spiritului bobului" menit să se întoarcă pentru o vreme la uscăciune şi sterilitate înainte de a inaugura un nou ciclu de viaţă curgînd sub formă de ploaie asupra pămîntului însetat. Aceleaşi ambiguităţi se regăsesc în ritualul arăturilor, deşi actele ce tind să favorizeze întoarcerea lumii la starea umedă, şi în special riturile realmente destinate să provoace ploaia care se practică şi ele, identice, primăvara, se combină la prima vedere foarte logic cu acţiunile menite să favorizeze actul de fecundare, arat sau căsătorie, ca scufundare a uscatului în umed, a seminţei în glia fertilă. În prezenţa ploii, apă uscată care, prin originea sa celestă, participă la masculinitatea solară în timp ce, pe de altă parte, ea participă la fertilitatea umedă şi terestră, sistemul de clasare ezită. Acelaşi lucru este adevărat şi pentru lacrimi, urină sau sînge, abundent utilizate în strategiile homeopatice ale riturilor de ploaie şi de asemenea pentru sămînţa care, asemeni ploii, revigorează pămîntul sau femeia, şi despre care se poate spune nediferenţiat că face să se umfle sau că umflă, precum fasolea sau grîul în cratiţă. De aici rezultă oscilările practicii magice care, departe de a se încurca cu aceste ambiguităţi, profită pentru a maximaliza un beneficiu simbolic. Recensămîntul sistematic al multiplelor variante ale riturilor de ploaie la capătul cărora Laoust, singurul care a perceput clar contradicţia (Laoust, 1920, 192-193 şi 204 sq.), conchide asupra naturii feminine a *thislith*, logodnica, sau *thlonja*, polonicul, păpuşă făcută dintr-un polonic împodobit ca o mireasă care este plimbată în cortegiu invocîndu-se ploaia, oferă chiar prin minuţiozitatea sa mijlocul de a sesiza caracteristicile care fac din „păpuşa" riturilor de ploaie, rituri de plivit (este „Mata" a cărei răpire este stimulată) şi de secerat o fiinţă inclasabilă din punctul de vedere al sistemului de clasare al cărei produs sincer este: numele fe-

[56] Acest sens este clar indicat prin jocul cu coarda (Laoust, 1920, 146-147) care îi opune pe bărbaţi femeilor şi în cursul căruia femeile, căzînd pe spate atunci cînd se taie brusc coarda, îşi arată sexul cerului chemînd asupra lui sămînţa fecundantă.

minin *thislith*, care nu ar putea fi decît un eufemism pentru a desemna un simbol falic, şi veşmintele (vălul pentru cap, colierul, rochia) cu care este îmbrăcat cel mai des polonicul (deşi s-a văzut că, într-un anumit caz particular, bătrînele duc o păpuşă *masculină*, bărbaţii o păpuşă *feminină*) intră fără îndoială în conflict în practică cu proprietăţile polonicului care serveşte cel mai adesea la fabricarea păpuşii (desemnată în multe locuri cu numele de polonic) şi care, deşi nu este lipsită de ambiguitate chiar pentru taxinomie din moment ce poate fi tratată ca un obiect scobit umplut cu lichid care stropeşte sau ca ceva găunos şi gol care cere să fie umplut, aparţine mai degrabă ordinii masculinului.

Iată un ansamblu de notaţii răzleţe care tind să o confirme: (*a*) Ritul de pronosticare: mireasa, în ziua căsătoriei, în casa părinţilor săi, cufundă polonicul în cratiţă; ea va face tot atîţia băieţi cîte bucăţi de carne va scoate. (*b*) Proverb: „Ce este în cratiţă, polonicul va scoate". (*c*) Ritul de pronosticare: se pune polonicul în echilibru la capătul unei sfori, în faţa unei bucăţi de pesmet; dacă se apleacă spre pesmet, evenimentul sperat se va produce. (*d*) Despre cel care nu ştie să facă nimic cu mîinile: „E ca un polonic". (*e*) Interdicţie: nu trebuie să loveşti niciodată pe cineva cu un polonic; s-ar sparge (este singurul din casă) sau l-ai răni pe cel pe care îl loveşti. (*f*) Un bărbat nu trebuie să mănînce niciodată din polonic (ca să guste sosul, cum fac femeile); el se expune la furtună şi ploaie la căsătoria lui. (*g*) „Nu cumva ai mîncat cu polonicul?", expresie adresată unui neîndemînatic care se serveşte cu stîngăcie de o unealtă; a mînca cu polonicul înseamnă a te expune la a fi înşelat. (*h*) Dacă un bărbat răzuie fundul cratiţei cu polonicul, în ziua căsătoriei sale va ploua cu siguranţă. Legat în mod evident de căsătorie, de ploaie, de fecunditate, polonicul care, pe de altă parte, toarnă sosul, apă fierbinte, deopotrivă caldă şi condimentată, care virilizează, este pentru cratiţă, pe care o pătrunde şi fecundează, ceea ce este masculinul pentru feminin (de unde interdicţia adresată bărbaţilor, din cauza echivalenţei dintre ingerarea de hrană şi sexualitate, de a mînca cu polonicul, echivalent al sexualităţii pasive, feminine, asociate, ca în majoritatea tradiţiilor masculine, cu ideea de a fi dominat, înşelat).

Totul arată că practica ezită între aceste două folosiri: obiectul poate fi tratat ca ceva care cere să fie stropit, la fel ca femeia sau glia care cheamă ploaia masculină sau ca ceva care stropeşte, ca o ploaie celestă. De fapt, pentru practică, distincţia, care i-a obsedat pe cei mai buni dintre interpreţi, nu are importanţă: stropitori sau stropiţi, stropitori stropiţi, bătrînii şi bătrînele care îndeplinesc riturile de ploaie, obiectele pe care le duc, ele însele stropitoare şi stropite, mimează efectul aşteptat, *înseamnă* ploaia care este inseparabil a stropi şi a fi stropit, potrivit punctului de vedere, masculin sau feminin, în care ne plasăm, cele două perspective fiind prin definiţie admisibile în toate cazurile cînd trebuie suscitată unirea contrariilor. Practica rituală care urmăreşte să realizeze simbolic dorinţa colectivă şi să contribuie astfel la satisfacerea ei reală este încîntată de întîlnirile care, ca şi aici, îţi permit să ai totul în acelaşi timp, şi nu vedem de ce ea ar supune analizei o realitate dublă care o satisface dublu. Aceasta îndeosebi în situaţii ca seceta, în care importanţa mizei, adică recolta întregului an, impune scăderea şi mai mult a pragului exigenţelor logice pentru „a recurge la orice mijloace".

Datorită faptului că sensul unui simbol nu este niciodată complet determinat decît în şi prin acţiunile în care îl facem să intre şi că, în afara libertăţilor pe care şi le ia în vederea maximalizării profitului magic, logica ritului este adesea intrinsec *ambiguă*, din moment ce poate utiliza acelaşi obiect pentru a produce proprietatea care îl caracterizează (de exemplu, usca-

tul) sau pentru a neutraliza această proprietate (de exemplu, distrugerea uscatului), ca secera care poate fi folosită pentru a opri laptele vacii sau pentru a i-l reda, incertitudinile interpretării savante nu fac decît să reflecte incertitudinile utilizării pe care înşişi agenţii o pot face practic pentru un simbol atît de supradeterminat încît devine nedeterminat chiar din punctul de vedere al schemelor care îl determină.[57] Greşeala ar consta în acest caz în a vrea să hotărăşti *ceea ce nu poate fi hotărît*.

Există şi un alt factor de nedeterminare care ţine de însuşi fundamentul cunoaşterii practice: deoarece, ca orice cunoaştere, ea se bazează, după cum am văzut, pe o operaţiune fundamentală de divizare, şi deoarece acelaşi principiu de divizare se poate aplica nu numai ansamblului (care poate fi o distribuire continuă), ci şi fiecăreia dintre părţi, ea poate opera, după acelaşi principiu de divizare, o împărţire în interiorul părţii, făcînd de exemplu să apară o divizare între mic şi mare chiar în interiorul micului, şi producînd astfel aceste secvenţe de împărţiri încastrate (ale formei a : b : b1 : b2) care sînt atît de frecvente atît în organizarea grupurilor cît şi în organizarea sistemelor simbolice. Rezultă în mod necesar că toate produsele unei împărţiri de gradul doi, ca cea care divizează casa, ea însăşi global feminină, într-o parte feminină şi o parte masculină, poartă în ele dualitatea şi ambiguitatea. Acesta este cazul tuturor activităţilor feminine care se situează de partea focului, a uscatului, a estului, ca gătitul şi mai ales ţesutul, activitate

[57] Produs al anxietăţii şi al nenorocirii, magia produce anxietate şi nenorocire: astfel, de exemplu, vigilenţa necontenită al cărei obiect este limbajul ţine parţial de faptul că, foarte adesea, numai situaţia poate determina sensurile unor cuvinte (sau al unor acte) menite să le producă, în funcţie de împrejurare, fie pe ele însele (de exemplu, uscatul) sau contrariul lor.

feminină care realizează în cadrul spaţiului feminin o operaţiune de unire a contrariilor şi de divizare a contrariilor unite perfect asemănătoare cu arăturile, cu secerişul sau cu sacrificarea boului, activităţi tipic masculine şi interzise femeilor. Iar războiul de ţesut, care este el însuşi o lume, cu susul şi josul său, cu estul şi vestul lui, cu cerul şi pămîntul său, datorează, aşa cum am văzut, unele din proprietăţile şi uzanţele sale (în jurăminte, de exemplu) poziţiei, definite potrivit principiilor înseşi ale acestor divizări interne, pe care le ocupă în spaţiul casei, care se află la rîndul său în acelaşi raport, cel al microcosmosului faţă de macrocosmos, cu lumea în ansamblul ei. Nimic nu defineşte mai bine logica practică a magiei decît aptitudinea sa de a profita de aceste ambiguităţi, de exemplu cele care rezultă din faptul că spaţiul interior al casei are propria sa orientare, inversată în raport cu cea a spaţiului exterior, astfel încît se poate ieşi din ea şi în acelaşi timp intra în ea rămînînd mereu cu faţa spre est.

Dintre obiectele ale căror proprietăţi sînt o provocare pentru sistemul de clasare, cel mai caracteristic este fără îndoială jarul (*times*, cuvînt care este tabu în prezenţa bărbaţilor şi înlocuit cu eufemisme): focul feminin, care arde şi se arde sub cenuşă, ca pasiunea (*thinefsith*, diminutiv al lui *nefs*), foc viclean, ipocrit ca o răzbunare nepotolită („aceea care nu iartă"), jarul evocă sexul femeii (în opoziţie cu flacăra, *ah'ajaju*, care purifică, pîrjoleşte, ca soarele, ca fierul înroşit, ca trăsnetul – sau ca plugul).[58] S-ar mai

[58] Potrivit unui informator, locul sîngelui vărsat (*enza*) este făcut din trei pietre, aşezate ca cele din cămin (*ini*) şi care delimitează aria de pămînt care a băut sîngele. Iar ghicitoarea spune despre *kanun*, căminul aprins: „Pe aici un mal, pe acolo un mal, între ele otravă" (*es'em*) (Se ştie că ideea *otrăvii*, apă care arde, este asociată cu ideea călirii fierului şi, de asemenea, prin rădăcină, cu tăişul sabiei şi cu canicula).

putea cita clarul de lună (*tiniri*), lumina nopții, simbol al norocului nesperat; sau secera care, ca obiect fabricat prin foc, și instrument de violență, de ucidere, este clar masculină, dar care, ca obiect curbat, răsucit, șiret, evocînd zîzania și discordia („ei sînt ca niște secere" înseamnă că nu se înțeleg – ceea ce se exprimă și printr-un gest ce constă în a ține atîrnate două degete de la fiecare mînă), participă la feminin. Chiar un obiect atît de clar atribuit ca oul, simbol prin excelență al fecundității feminine, nu este lipsit de ambiguitate, după cum arată unele din folosirile sale, din cauză că participă și la masculin prin culoarea sa și prin numele său (*thamellalts*, oul; *imellalen*, cei albi, testiculele adultului; *thimellalin*, cele albe, ouăle, testiculele copilului).

Toți factorii de nedeterminare par reuniți în cazul unui obiect tehnic ca războiul de țesut care, mai mult decît *thislith*, confecționată pentru nevoile specifice ale ritului, poate intra în uzanțe care să îi confere semnificații diferite, ba chiar opuse, după cum este considerat drept colectivitate sau examinat în una sau alta dintre particularitățile sale, ele însele susceptibile să fie afectate de unele valori diferite, în anumite limite, potrivit contextului practic (sintagmatic) în care sînt integrate, după cum se accentuează una sau alta dintre proprietățile formei sau ale funcției sale etc. Se poate acorda astfel primordialitatea aparenței exterioare a obiectului însuși, și accentuîndu-se verticalitatea, rigiditatea, tensiunea sa, se poate face din el un simbol de *cinste* (Lefébure, 1978). Și aceasta cu atît mai ușor cu cît, prin locul său în casă, în fața peretelui de la răsărit (interior), „perete al luminii", „perete al îngerilor" în fața căruia te afli cînd intri, de care se sprijină oaspetele (în anumite cazuri, este tratat el însuși ca un oaspete nou, căruia i se urează bun-venit), el amintește postura bărbatului de onoare, bărbatul „drept", care face față și căruia i se face față. Aceste proprietăți, și fără

îndoială faptul că el produce țesătura, văl și protejare a nudității și a intimității (femeia care țese își acoperă soțul, „invers decît Cham care l-a dezvelit pe tatăl său") fac ca el să fie invocat ca „bariera îngerilor", un azil, un refugiu, o protecție magică, și să fie citat ca garant în jurăminte („pe pînzele de pe lanțul de țesut", „pe lanțul celor șapte suflete" etc.; cf. Genevois, 1967, 25) sau să se apeleaze la el („pe războiul de țesut") pentru a îndemna pe cineva, interzicîndu-i să se eschiveze. Dar se înțelege de la sine că cele mai importante dintre determinările lui apar prin funcțiile sale și, în special, prin omologia dintre arături și țesut, dintre ciclul de țesere sau al războiului și ciclul bobului sau al cîmpului. Toate folosirile simbolice ale războiului de țesut sînt marcate de ambiguitatea care rezultă din faptul că, la fel ca definiția practică a ciclului cîmpului și a ciclului bobului, anumite practici tratează războiul de țesut însuși ca pe o persoană care se naște, crește și moare, în timp ce alții îl tratează ca pe un cîmp care este însămînțat, apoi golit de produsul pe care l-a rodit, ciclul țesutului fiind identificat cu cel al bobului sau al persoanei (se spune și despre lînă că „se coace"). Ne putem atașa mai curînd de războiul de țesut și mai exact de montarea războiului și de începutul țeserii, adică de actul *periculos* care constă în a încrucișa, a înnoda, a opera, ca aratul, călirea fierului sau căsătoria, reunirea contrariilor, sau de produsul acestui act, de lucrul înnodat, de nodul ca încrucișare durabilă a contrariilor unite, ființă vie care trebuie salvgardată sau tăiată (ucisă) ca și grîul și bobul, dar negîndu-se acest omor inevitabil. Obiectul benefic este și un obiect periculos, care, ca și răspîntia sau fierarul, poate aduce sterilitatea tot atît cît și fecunditatea (astfel, femeia repudiată care dorește să se recăsătorească călărește o trestie și aleargă scoțînd strigăte; dar nu trebuie niciodată să treci peste război, sub amenințarea de a

provoca moartea unei persoane din familie, iar despre limba bîrfitorului se spune că este periculoasă ca femeia pe cale de a monta războiul de țesut).

Caracterul periculos al războiului de țesut, care unește în el cele două forme de violență masculină, încrucișarea și tăierea, este întărit de proprietățile legate de unele din părțile sale, ca ața de pe spată (*ilni*), obiect ambivalent care, amintind de *tăiere* și de *nod*, este folosit atît în rituri ale magiei malefice, cît și în scopuri profilactice: femeia își măsoară soțul fără știrea lui cu ața de pe spată, face șapte noduri, ia o bucată dintr-o haină care i-a aparținut, învelește în ea ața cu un buchet de asa foetida (folosită adesea în rituri de expulzare) și merge să îngroape totul în mormîntul unui străin (Chantréaux, 1934, 93) sau la limita dintre cîmpuri. A lua măsura înseamnă a lua un dublu, un substitut al lucrului măsurat și a-ți asigura astfel o putere asupra lui (trestia cu care se măsoară cadavrul este înmormîntată mereu pe fundul mormîntului pentru a evita ca femeile să o folosească în scopuri magice). Această operațiune de măsurare, adică de tăiere, realizată cu ajutorul unui obiect asociat cu ideea de tăiere și de uscăciune, i se aplică și vacii pentru a se evita furtul laptelui (Rahmani, 1936) sau copilului în riturile destinate să-l protejeze de deochi (Genevois, 1068, II, 56).

Trebuie să ne oprim aici, dar nu ne-ar fi fost greu să arătăm în legătură cu acest obiect încărcat și supraîncărcat de sens datorită pluralității folosirilor și a funcțiilor sale, că, fără a cădea totuși în incoerență, logica practică trimite uneori lucrurile din lume la *pluralitatea unor aspecte* care le aparține lor pînă cînd taxinomia culturală le eliberează de ea prin selecția arbitrară pe care o operează.

De fapt, logica practică nu poate funcționa decît luîndu-și tot felul de libertăți față de principiile cele mai elementare ale logicii logice. Simțul practic ca stăpînire practică a sensului

practicilor și al obiectelor permite să se cumuleze tot ce merge în același sens, tot ce se armonizează, cel puțin în mare, ajustîndu-se la scopurile urmărite. Prezența unor obiecte sau acte simbolice identice în ritualurile asociate cu unele evenimente ale existenței omului sau a cîmpului atît de diferite ca funeraliile, arăturile, secerișul, circumcizia sau căsătoria nu se explică altfel. Coincidenței parțiale dintre semnificațiile pe care taxinomiile practice le conferă acestor evenimente îi corespunde coincidența parțială a actelor și a simbolurilor rituale a căror polisemie le convine perfect unor practici esențial multifuncționale. Putem asocia, fără ca aceasta să presupună stăpînirea simbolică a conceptelor de *umflare* (durabilă) și de *înviere*, felul de mîncare numit *ufthyen*, amestec de grîu cu fasole care se umflă cînd este fiert, cu ceremoniile de căsătorie, de arături sau de funeralii prin intermediul a ceea ce i se subordonează funcției de „înviere" sau, dimpotrivă, exclude acest fel („pentru că gingia ar rămîne umflată") din ocazii precum creșterea dinților (în beneficiul *thibuâjajin*, un fel de clătite care se prăjesc făcînd bule care se sparg imediat) sau ca circumcizia, rit de purificare și de virilizare, adică de ruptură cu lumea feminină, care se situează în registrul uscatului, al focului, al violenței (tragerea la țintă ocupă aici un loc determinant) și care este însoțit de carne friptă. Ceea ce nu împiedică ca într-o variantă a ritualului unei ceremonii multifuncționale precum căsătoria, care combină „intențiile" de virilizare (a deschide) cu cele de fertilizare (a se umfla), *ufthyen* să se poată asocia cu tragerea la țintă.

Libertatea împreună cu constrîngerile logicii rituale pe care le impune stăpînirea perfectă a acestei logici este ceea ce face ca același simbol să trimită la realități opuse din punctul de vedere al axiomaticii înseși a sistemului. Prin urmare, dacă

nu este de neconceput să se poată scrie într-o zi o algebră riguroasă a logicilor practice, aceasta va fi numai cu condiția de a ști că logica logică, care nu vorbește despre aceasta decît *în mod negativ* în înseși operațiunile prin care ea se constituie negîndu-le, nu este pregătită să le descrie fără să le distrugă. De fapt, trebuie să restituim logica vagă, suplă și parțială a acestui sistem de scheme generatoare *parțial integrat* care, parțial mobilizat în funcție de fiecare situație particulară, produce în fiecare caz, dincoace de discurs și de controlul logic pe care le face posibile, o „definiție" practică a situației și a funcțiilor acțiunii – aproape întotdeauna multiple și imbricate – și care generează potrivit unei combinatorii deopotrivă simple și inepuizabile acțiunile potrivite să îndeplinească cît mai bine aceste funcții în limitele mijloacelor disponibile. Mai exact, este suficient să comparăm schemele aparținînd diferitelor domenii ale practicii, an agrar, bucătărie, lucrări feminine, zi, pentru a ne da seama că dihotomia fundamentală *se specifică aici în fiecare caz* în scheme diferite care sînt forma eficientă a acesteia în spațiul examinat: opoziția dintre umed și uscat, rece și cald, plin și gol, fiert și fript, cele două variante ale coptului, fad și condimentat, în cazul bucătăriei; între întunecos și luminos, rece și cald, înăuntru (sau închis) și în afară, în cazul zilei; între feminin și masculin, crud (verde) și tare (uscat), în cazul ciclului de viață. Ar fi de ajuns să adăugăm alte universuri structurate, ca spațiul casei sau părțile corpului, pentru a vedea acționînd alte principii, susul și josul, estul și vestul, dreapta și stînga etc.

Aceste scheme diferite sînt deopotrivă parțial independente și parțial interschimbabile, deci mai mult sau mai puțin strîns interconectate. De exemplu, se trece foarte firesc de la înainte/înapoi la masculin/feminin. Nu numai prin intermediul diviziunii reale a sarcinilor care îi lasă femeii grija de a strînge ce a tăiat sau a

lăsat să cadă bărbatul, sau al regulii de purtare care îi cere femeii să meargă cu cîțiva pași în spatele soțului ei. Dar bărbatul se distinge de femeie prin partea din față: în picturile murale, femeia este reprezentată prin două romburi corespunzînd anusului și uterului, bărbatul printr-unul singur (Devulder, 1957); bărbatul este cel care merge înainte, care face front (și regăsim aici toate conotațiile lui *qabel*). Și am putea produce din nou totalitatea relațiilor constitutive ale sistemului pornind de la o opoziție relativ secundară ca aceea care se stabilește între dreapta și stînga, mîna dreaptă și mîna stîngă, dreptul sau curbatul (sau răsucitul).

Stîngaciul, neîndemînaticul (apropiat de șchiop și de chior), poartă ghinion; să-l întîlnești dimineața este semn rău. Nimeni nu-l folosește ca agricultor. El nu poate să înjunghie boul său numai cu mîna dreaptă (regăsim aici opoziția dintre masculin și feminin, uscat și umed). Dacă leagă un animal, legătura se va rupe, iar animalul va fugi. A mînca, a da de pomană, a oferi sau a primi hrană, băutură, a saluta, toate se fac cu mîna dreaptă care, invers, nu trebuie utilizată pentru a îndeplini actele murdare ca atingerea părților genitale sau suflarea nasului (de asemenea, trebuie să scuipi la stînga). Mîna stîngă este mîna magiei malefice; în opoziție cu amuletele licite, fabricate de vrăjitor, care sînt purtate pe partea dreaptă, amuletele „magice" (dinte, falange de cadavru, brăzdar de plug în miniatură etc.) sînt purtate pe partea stîngă (de asemenea magia medicală, benefică, se face cu fața spre răsărit, în timp ce magia malefică se orientează spre vest). A mînca cu mîna stîngă înseamnă a da de mîncare diavolului. Mîna stîngă este și mîna crudă: lovitura unui stîngaci (fie că este vorba de o lovitură de pușcă sau de piatră) este o lovitură mortală. Femeia este asociată cu stînga: menită să se aplece spre stînga, ea nu merge spre dreapta decît dacă este ridicată (este „un nod în lemn"). Mîna dreaptă este mîna prin excelență, mîna jurămîntului. *Thiâawji*, care

desemnează abilitatea meşteşugarului, ar putea, potrivit unei etimologii populare, să fie legată de ideea de a răsuci şi a răsuci spre stînga, în sensul rău (cel rău, se spune, este ca o bucată de lemn răsucit, el te orbeşte sau te chiorăşte). La fel, verbul *abran* (BRN) care înseamnă a întoarce un obiect, capul, privirea, limba (a bifurca) de la dreapta la stînga, în spate, pe scurt, în sensul rău, se opune lui *qalab* (QLB), a întoarce spatele, privirea sincer, aşa cum se opune femininul masculinului, refuzul pasiv, eschiva, fuga faţă de agresiunea activă, evidentă, deschisă. Prin aceasta, opoziţia dintre a merge spre stînga, a se întoarce de la dreapta la stînga, mişcări funeste, şi a merge spre dreapta, a se întoarce de la stînga la dreapta, mişcări benefice, se întîlneşte cu distincţia dintre a merge spre vest, spre exil, nenorocire, şi a face faţă estului, a înfrunta (*qabel*), postură a corpului şi mod de a se prezenta care îi convine bărbatului de onoare şi pornind de la care pot fi produse din nou valorile fundamentale ale culturii şi în special cele înscrise în schemele de orientare spaţială: *qabel* înseamnă şi, aşa cum s-a văzut, a face faţă estului (*lqibla*), direcţie nobilă prin excelenţă, cea a zilelor fericite, a prevestirilor bune, a viitorului (*qabel*) (şi *qebbel* înseamnă a se orienta spre est aşa cum se face de exemplu cu animalul pe care vrem să-l înjunghiem cu mîna dreaptă sau cu morţii în mormînt); înseamnă a primi şi a primi bine pe cineva care soseşte, a-l onora; mai înseamnă a accepta, a împlini o dorinţă. *Cherreeq*, a merge spre est, înseamnă şi a te îndrepta spre partea bună, spre *noroc*. La polul opus, mişcarea spre vest (*lghorba*), identificată adesea cu moartea sau cu mormîntul, este funestă: „Vestul, se spune, este întunericul". „O fată tînără, se spune în legătură cu un tată care are multe fete, este apusul" (*lmaghreb*).

Cu alte cuvinte, toate opoziţiile constitutive ale sistemului sînt unite cu toate celelalte, dar prin căi mai mult sau mai puţin lungi (care pot fi sau nu pot fi reversibile), adică la capătul unei serii de echivalenţe care golesc treptat relaţia de conţinutul ei. În plus, această opoziţie poate fi unită cu multe altele sub diferite raporturi prin relaţii de intensitate şi sens diferit (de exemplu, condimentat/fad se poate lega direct de masculin/feminin şi de cald/rece, şi indirect de puternic/slab sau gol/plin prin intermediul, în ultimul caz, al opoziţiei masculin/feminin şi al celei uscat/umed, ele însele interconectate). Rezultă că nu toate opoziţiile au aceeaşi pondere în *reţeaua* de relaţii care le unesc şi care pot fi diferenţiate de opoziţiile secundare care specifică opoziţiile principale sub un raport deosebit şi care au, din această cauză, un randament relativ redus (galben/verde, simplă specificare a opoziţiei uscat/umed) şi opoziţiile centrale (este cazul lui masculin/feminin sau uscat/umed) puternic interconectate cu toate celelalte prin relaţii logice foarte diverse care sînt constitutive pentru un arbitrariu cultural (de exemplu, opoziţiile dintre feminin/masculin şi înăuntru/în afară sau stînga/dreapta, răsucit/drept, sub/peste). Dat fiind că, în practică, nu se mobilizează niciodată decît un sector determinat al sistemului de scheme (fără ca toate conexiunile cu celelalte opoziţii să fie vreodată complet tăiate) şi că diferitele scheme mobilizate în situaţii diferite sînt parţial autonome şi parţial legate de toate celelalte, este normal ca toate produsele realizării acestor scheme, fie că este vorba de un rit singular sau de o secvenţă de acţiuni rituale, ca riturile de trecere, să fie parţial congruente şi să apară oricui deţine un control practic al sistemului de scheme grosolan, adică practic, ca echivalente.

De aceea, cu riscul de a fi înţeleasă uneori ca o regresiune spre intuiţionism (care, în cel mai bun caz, mimează stăpînirea practică a unui sistem de scheme care nu este stăpînit în mod teoretic), descrierea prin construire pe care o face posibilă stăpînirea *formulei generatoare* a practicilor trebuie să rămînă în limitele, pe care logica practică le datorează tocmai faptului că are ca principiu nu această formulă, ci pe aceea care este

echivalentul ei practic, adică un sistem de scheme capabile să orienteze practicile fără a ajunge la conştiinţă altfel decît intermitent şi parţial.[59] Modelul teoretic ce permite să se producă din nou întregul univers de practici înregistrate, examinate în ceea ce au ele sociologic determinat, este separat de ceea ce stăpînesc în stare practică agenţii şi despre care simplitatea şi puterea dau o *idee* corectă, prin distanţa deopotrivă infinitezimală şi infinită care defineşte conştientizarea sau, ceea ce este acelaşi lucru, explicitarea.

[59] Familiaritatea cu acest mod de gîndire care se dobîndeşte chiar prin practica ştiinţifică ne permite să ne facem o idee (încă foarte abstractă) despre sentimentul subiectiv de necesitate pe care îl provoacă la cei pe care îi stăpîneşte: este exclus ca această logică laxistă de relaţii autodeterminate şi vagi, pe care însăşi slăbiciunea sa o protejează împotriva contradicţiei sau a erorii, să poată întîlni în ea însăşi obstacolul sau rezistenţa capabile să determine o întoarcere reflexivă sau o punere în discuţie. Istoria nu i se poate deci întîmpla decît din afară, prin intermediul contradicţiilor pe care le generează sincronizarea (favorizată de scriere) şi intenţia de sistematizare pe care o exprimă şi o face posibilă.

Anexă
Casa sau lumea răsturnată

Interiorul casei kabyle are forma unui dreptunghi pe care un mic perete din grilaj de şipci ce se ridică la jumătatea lui îl împarte, la o treime din lungimea lui, în două părţi: cea mai mare, înălţată cu circa 50 cm şi acoperită cu o tencuială făcută din argilă neagră şi balegă de vacă pe care femeile o lustruiesc cu un galet, este rezervată oamenilor, cea mai îngustă, pavată cu dale, fiind ocupată de animale. O uşă cu două canaturi permite accesul în cele două încăperi.[1] Pe micul perete despărţitor sînt aşezate de o parte micile recipiente de pămînt sau coşurile

[1] Acest text este o versiune uşor modificată a unui articol publicat pentru prima dată în *Echanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire,* Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 739-758. Deşi principiile analizelor ulterioare sînt deja prezente aici, cel puţin în stare de schiţă (după cum dovedeşte atenţia acordată mişcărilor şi deplasărilor corpului), această interpretare a spaţiului casei kabyle rămîne înscrisă în limitele modului de gîndire structuralist. Dacă ni s-a părut că este bine să o reproducem aici, în anexă, este mai întîi pentru că, din cauza statutului de microcosmos – inversat – care este cel al casei, imaginea redusă a lumii pe care o procură are valoarea unei introduceri în analizele mai complete şi mai complexe care au fost prezentate mai sus; de asemenea pentru că, oferind elemente de probă suplimentare pentru analizele precedente, ea dă o idee despre reconstrucţia obiectivistă a sistemului de relaţii prin care a trebuit să treacă pentru a ajunge la interpretarea finală, cîteodată aparent mai apropiată de o percepere intuiţionistă.

de alfa* în care se păstrează proviziile destinate consumului imediat – smochine, făină, leguminoase –, și de cealaltă parte, lîngă ușă, recipientele cu apă. Deasupra staulului se află o chițimie în care sînt strînse, lîngă ustensile de tot soiul, paiele și fînul pentru hrana animalelor și în care dorm cel mai adesea femeile și copiii, mai ales iarna. În fața construcției zidite și străpunse de nișe și găuri ce servesc la depozitarea ustensilelor de bucătărie (polonic, cratiță, un platou pentru copt pesmeții și alte obiecte din teracotă înnegrite în foc) care este lîngă zidul triunghiular, numit peretele (sau, mai exact, „latura") de sus sau al *kanun*-ului, pe ambele părți ale acestuia fiind plasate mari recipiente umplute cu grîne, se află căminul (*kanun*), cavitate circulară de cîțiva centrimetri adîncime în centru, în jurul căruia sînt dispuse în triunghi trei pietre mari menite să adăpostească ustensilele de bucătărie.[2]

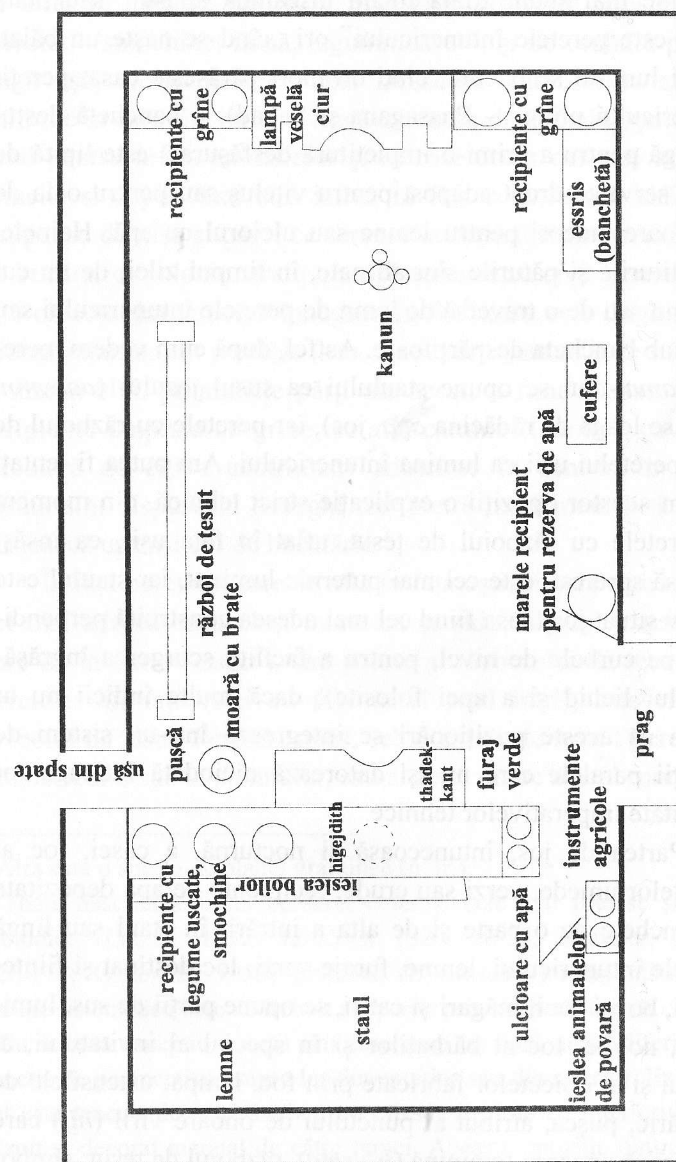
În fața peretelui care se află în fața ușii, și care este numit cel mai adesea cu același nume ca și zidul fațadei exterioare care dă în curte (*tasga*[3]), sau perete al războiului de țesut sau peretele din față (stai cu fața la el cînd intri), este ridicat războiul de țesut. Peretele opus, cel al ușii, este numit perete al întunericului sau al somnului, sau al fetei tinere sau al mormîntului (se mai spune „fata tînără înseamnă apusul" sau „fata tînără este peretele întunericului" ori „cînd se naște un băiat, pereții luminii se bucură, cînd un mort părăsește casa, pereții întunericului plîng" – Bassagana și Sayad); o banchetă destul de largă pentru a primi o împletitură desfășurată este lipită de el; ea servește drept adăpost pentru vițeluș sau pentru oaia de sărbătoare, uneori pentru lemne sau ulciorul cu apă. Hainele, împletiturile și păturile sînt atîrnate, în timpul zilei, de un cui de lemn sau de o traversă de lemn de peretele întunericului sau puse sub bancheta despărțitoare. Astfel, după cum vedem, peretele *kanun*-ului se opune staulului ca susul josului (*adaynin*, staul, se leagă de rădăcina *ada*, jos), iar peretele cu războiul de țesut peretelui ușii ca lumina întunericului. Am putea fi tentați să dăm acestor opoziții o explicație strict tehnică, din moment ce peretele cu războiul de țesut, aflat în fața ușii, ea însăși întoarsă spre est, este cel mai puternic luminat, iar staulul este efectiv situat jos (casa fiind cel mai adesea construită perpendicular pe curbele de nivel, pentru a facilita scurgerea îngrășămîntului lichid și a apei folosite), dacă multe indicii nu ar sugera că aceste poziționări se integrează într-un sistem de opoziții paralele care nu își datorează niciodată întreaga lor necesitate imperativelor tehnice.

Partea de jos, întunecoasă și nocturnă, a casei, loc al obiectelor umede, verzi sau crude, recipiente de apă depozitate pe banchete de o parte și de alta a intrării în staul sau lîngă peretele întunericului, lemne, furaje verzi, loc destinat și ființelor vii, boi și vaci, măgari și catîri, se opune părții de sus, luminoase, nobile, loc al bărbaților și în special al invitatului, al focului și al obiectelor fabricate prin foc, lampa, ustensilele de bucătărie, pușca, atribut al punctului de onoare viril (*nif*) care protejează onoarea feminină (*h'urma*), războiul de țesut, simbol

* Alfa este o specie de plantă graminee (n. tr.).

[2] Toate descrierile casei berbere, chiar și cele mai precise și mai metodice (Laoust, 1912, 12-15 și 1920, 50-53; Maunier, 1930, 120-177; Genevois, 1955) prezintă, în extrema lor minuțiozitate, lacune sistematice care au trebuit acoperite prin anchetă directă.

[3] Cu această excepție, pereții sînt desemnați cu două nume diferite, în funcție de perspectiva asupra lor din exterior sau din interior. Exteriorul este tencuit de către bărbați cu mistria în timp ce interiorul este văruit și decorat manual de către femei. Această opoziție dintre cele două puncte de vedere este, după cum vom vedea, fundamentală.



al oricărei protecții, loc și pentru activitățile realmente culturale care se efectuează în spațiul casei, gătitul și țesutul. De fapt, sensul spațiului obiectivat în lucruri sau în locuri nu se revelează complet decît prin intermediul practicilor structurate potrivit acelorași scheme care se organizează în raport cu ele (și reciproc). În fața războiului de țesut îl așezăm pe invitatul pe care vrem să-l onorăm, *qabel*, verb care înseamnă și a face față și a sta cu fața spre est. Atunci cînd cineva a fost prost primit, obișnuiește să spună: „M-a așezat în fața peretelui întunericului ca într-un mormînt". Peretele întunericului este numit și peretele bolnavului, iar expresia „a ține peretele" înseamnă a fi bolnav și, prin extensie, leneș: într-adevăr, aici se face patul bolnavului, mai ales iarna. Legătura dintre partea întunecoasă a casei și moarte este dovedită și prin faptul că mortul este spălat în fața staulului. Ea se stabilește și prin intermediul omologiei dintre somn și moarte, care se exprimă explicit în preceptul care recomandă să te culci un moment pe partea dreaptă, apoi pe partea stîngă, pentru că prima poziție este cea a mortului în mormînt. Cînturile funebre reprezintă mormîntul, „casa de sub pămînt", ca pe o casă inversată (alb/întunecos, sus/jos, împodobită cu picturi/grosolan săpată), exploatînd în trecere o omonimie asociată cu o analogie de formă: „Am găsit oameni săpînd un mormînt. Cu cazmaua ei sculptau pereții. Făceau banchete (*thiddukanin*) cu un mortar inferior baligii", spune un cîntec de priveghere mortuară (cf. Genevois, 1955, nr. 46, p. 27). *Thaddukant* (plural *thiddukanin*) desemnează bancheta de lîngă perete, opusă celei care se sprijină pe peretele triunghiular (*addukan*), și de asemenea bancheta de pămînt pe care se odihnește capul bărbatului în mormînt (ușorul căuș în care se pune capul femeii fiind numit *thakwath*, ca și micile nișe săpate în pereții casei și care servesc la aranjarea micilor obiecte femi-

nine). Se obişnuieşte să se spună că chiţimia, făcută în întregime din lemn, este dusă de staul precum cadavrul de către hamali, *thaârichth* desemnînd în acelaşi timp chiţimia şi targa ce serveşte la transportarea morţilor.[4] De aceea se înţelege că nu i se poate oferi unui oaspete, fără a-l jigni, să doarmă în chiţimia care întreţine cu peretele războiului de ţesut aceeaşi relaţie de opoziţie ca şi peretele mormîntului. Tot în faţa peretelui războiului de ţesut, cu faţa spre uşă, în plină lumină, este aşezată sau, mai bine spus, expusă, ca şi farfuriile decorate care sînt atîrnate aici, tînăra mireasă, în ziua căsătoriei. Dacă se ştie că întotdeauna cordonul ombilical al fetiţei este înmormîntat în spatele războiului de ţesut şi că, pentru a proteja virginitatea unei fete tinere, este făcută să treacă prin bandă, de la uşă spre peretele războiului de ţesut, vedem funcţia de protecţie magică care îi este atribuită acestui instrument.[5] Şi, de fapt, din punctul de

[4] Transportarea bîrnelor, identificate cu stăpînul casei, este şi ea numită *thaârichth*, ca şi chiţimia şi brancarda pe care este transportat mortul sau un animal rănit care va fi sacrificat departe de casă, şi prilejuieşte o ceremonie socială a cărei semnificaţie este complet asemănătoare cu cea a înmormîntării. Prin caracterul său imperios, prin forma ceremonioasă pe care o îmbracă şi prin vastitatea grupului pe care îl mobilizează, această muncă colectivă (*thiwizi*) nu are echivalent decît în înmormîntare; bărbaţii se duc pe locurile tăierii, după ce au fost chemaţi din înaltul moscheii ca pentru o înmormîntare. Se aşteaptă de la participarea la transportarea grinzilor, act pios efectuat întotdeauna fără a primi nimic în schimb, tot atîta *h'assana* (merit) ca de la participarea la activităţile colective legate de funeralii (săparea mormîntului, scoaterea dalelor de piatră sau transportul acestora, ajutor la ducerea sicriului sau asistenţă la înmormîntare).

[5] La arabi, pentru a opera ritul magic al ferecării, destinat să facă femeile inapte pentru raporturile sexuale, mireasa este pusă să treacă prin banda destinsă a războiului de ţesut, din afară spre înăuntru, adică din centrul

vedere al rudelor sale masculine, toată viaţa fetei se rezumă oarecum la poziţiile succesive pe care le ocupă simbolic în raport cu războiul de ţesut, simbol al protecţiei virile: înainte de căsătorie, ea se situează în spatele războiului de ţesut, în umbra acestuia, sub protecţia lui, aşa cum este pusă sub protecţia tatălui şi a fraţilor săi; în ziua căsătoriei, ea este aşezată în faţa războiului de ţesut, cu spatele la el, în plină lumină, şi apoi ea se va aşeza pentru a ţese, cu spatele spre peretele luminii, în spatele războiului.

Partea joasă şi întunecoasă se opune părţii înalte ca femininul masculinului: pe lîngă faptul că divizarea muncii între sexe încredinţează femeii sarcina de a se ocupa de majoritatea obiectelor ce aparţin părţii întunecoase a casei, şi în special de transportarea apei, a lemnelor destinate încălzirii sau a gunoiului şi îngrijirea animalelor, opoziţia dintre partea înaltă şi partea joasă o reproduce în interiorul spaţiului casei pe aceea care se stabileşte între interior şi exterior, între spaţiul feminin, casa şi grădina, şi spaţiul masculin.

Opoziţia dintre partea rezervată primirii şi partea intimă (care se regăseşte în cortul nomad, separat printr-o draperie în două părţi, una deschisă oaspeţilor, celalaltă rezervată femeilor) se exprimă într-un rit de pronosticare: atunci cînd o pisică, animal benefic, intră în casă avînd pe ea o pană sau puţină lînă albă şi se îndreaptă spre cămin, aceasta prevesteşte venirea unor invitaţi cărora li se va oferi o masă cu carne; dacă se îndreaptă spre staul, aceasta înseamnă că familia va cumpăra o vacă dacă este primăvară, un bou dacă se află în anotimpul arăturilor. Pisica, intrus care intră din întîmplare şi care este alungată, nu este decît un purtător

încăperii spre peretele lîngă care lucrează ţesătoarele; aceeaşi manevră, executată în sens invers, distruge ferecarea (Marçais şi Guiga, 395).

de simboluri care realizează practic mişcarea de a intra. Pana este implicit tratată ca echivalentul lînii, fără îndoială pentru că şi una şi cealaltă din aceste materii sînt chemate să funcţioneze ca suporturi ale unei calităţi benefice, albul. Este suficient să combini opoziţia dintre cămin şi staul, care structurează întreaga secvenţă, între partea nobilă, unde se frige carnea, felul de mîncare oferit oaspeţilor prin excelenţă, şi unde se primesc invitaţii, cu partea interioară, rezervată animalelor, cu opoziţia dintre două anotimpuri, toamna, perioadă a sacrificiului colectiv, al boului şi al arăturilor, şi primăvara, moment al laptelui, pentru a obţine boul şi vaca.

Partea de jos a casei este locul secretului celui mai intim în interiorul lumii intimităţii, adică a tot ceea ce priveşte sexualitatea şi procrearea. Aproape goală ziua, cînd întreaga activitate, exclusiv feminină, se concentrează în jurul căminului, partea întunecată este plină noaptea, plină de oameni, plină şi de animale, boii şi vacile nepetrecînd niciodată noaptea afară spre deosebire de catîri şi măgari, şi nu este niciodată atît de plină, dacă se poate spune aşa, ca în sezonul umed, cînd bărbaţii se culcă în interior, iar boii şi vacile sînt hrăniţi în staul. Relaţia care uneşte fecunditatea bărbaţilor cu a cîmpului în partea obscură a casei, caz privilegiat al relaţiei de echivalenţă dintre fecunditate şi întunecos, plin (sau umflat) şi umed, se stabileşte aici direct: pe cînd bobul destinat consumului este conservat în marile recipiente de teracotă de lîngă peretele de sus, aşezate de fiecare parte a căminului, în partea obscură este depus bobul rezervat seminţei, fie în blană de oaie sau în cufere puse la picioarele peretelui întunericului, fie în cufere de lemn puse sub bancheta de lîngă peretele despărţitor (Servier, 1962, 229, 253).[6] Ştiind că naşterea este întotdeauna renaşterea stră-

[6] Construirea casei, care are loc întotdeauna cu ocazia căsătoriei unui fiu şi care simbolizează naşterea unei noi familii, este interzisă în mai, ca şi căsătoria (Maunier, 1930).

moşului, înţelegem că partea întunecoasă poate fi în acelaşi timp şi fără contradicţie locul morţii şi al procreării.

La centrul peretelui despărţitor, între „casa oamenilor" şi „casa animalelor", este ridicat stîlpul principal, care susţine grinda principală (*asalas alemmas*, termen masculin), şi toată şarpanta casei. Or grinda principală care extinde protecţia părţii masculine la partea feminină a casei este identificată explicit cu stăpînul casei, protector al onoarei familiale, în timp ce stîlpul principal, un trunchi de copac bifurcat (*thigejdith*, termen feminin) pe care se sprijină, este identificat cu soţia (potrivit lui Maunier, Beni Khellili îl numesc *Masâuda*, prenume feminin care înseamnă „fericita"), înlănţuirea lor închipuind împerecherea – care este reprezentată în picturile murale, ca unirea dintre grindă şi stîlp, prin două furci suprapuse (Devulder, 1951).

În jurul grinzii principale, simbol al puterii virile, se răsuceşte un alt simbol al puterii fecundante a bărbatului şi de asemenea al învierii, şarpele, „păzitorul" casei, care este reprezentat cîteodată, în regiunea Collo de exemplu, pe recipientele de pămînt făcute de femei, care conţin boabele pentru sămînţă, şi despre care se mai spune că uneori coboară în casă, în poala femeii sterile, numind-o mamă. La Darma, femeia sterilă îşi leagă brîul de grinda centrală (Maunier, 1930); de această grindă se atîrnă prepuţul şi trestia care a servit la circumcizie; cînd se aude un scîrţîit, familia se grăbeşte să spună: „să fie de bine", pentru că aceasta prevesteşte moartea capului familiei. La naşterea unui băiat, se pune dorinţa ca el „să fie grinda principală a casei" şi, cînd acesta ţine postul ritual pentru prima oară, ia prima masă pe acoperiş, adică pe grinda centrală (pentru ca să poată transporta grinzile, se spune). Multe ghicitori şi zicale identifică în mod explicit femeia cu stîlpul central: „Femeia este stîlpul central". Miresei i se spune: „Dumnezeu să facă din tine stîlpul plantat solid în mijlocul casei". O altă ghicitoare spune: „Stă

în picioare și n-are picioare". Furcă deschisă spre sus, ea este natura feminină, fecundă sau, mai bine spus, fecundabilă.

Rezumat simbolic al casei, uniunea dintre *asalas* și *thigejdith*, care își extinde protecția fecundantă asupra oricărei căsătorii omenești, este, ca și aratul, o căsătorie a cerului cu glia: „Femeile sînt temeliile, bărbatul grinda principală" spune un alt proverb. *Asalas*, pe care o ghicitoare îl definește ca „născut în pămînt și înmormîntat în cer" (Genevois, 1963) o fecundează pe *thigejdith*, plantată în pămînt și deschisă spre cer.

Astfel, casa se organizează potrivit unui ansamblu de opoziții omoloage: uscat : umed: : sus : jos : : lumină : umbră : : zi : noapte : : masculin : feminin : : *nif* : *h'urma* : : fecundant : fecundabil. Dar, de fapt, se stabilesc aceleași opoziții între casa în ansamblul ei și restul universului. Examinată în raportul său cu lumea într-adevăr masculină a vieții publice și a lucrărilor de la cîmp, casa, universul femeii, este *h'aram*, adică deopotrivă sacră și ilicită pentru orice bărbat care nu face parte din ea (de aici expresia folosită în prestările de jurămînt: „Fie ca nevasta – sau casa – să-mi devină ilicită, *h'aram*, dacă..."). Ruda îndepărtată (sau apropiată, dar prin femei, ca fratele soției) care este introdusă pentru prima oară în casă îi înmînează stăpînei casei o sumă de bani care se numește „vederea" (*thizri*). Loc al sacrului stîng, al *h'urma*, de care sînt legate toate proprietățile asociate cu partea întunecoasă a casei, ea este pusă sub paza punctului de onoare masculin (*nif*), așa cum partea întunecoasă a casei este pusă sub protecția grinzii principale. Orice violare a spațiului sacru ia imediat semnificația socială a unei profanări: astfel, furtul dintr-o casă locuită este tratat în cutumiare ca o greșeală foarte gravă, ca o ofensă adusă *h'urma* casei, *nif*-ului capului de familie.

Nu avem motive temeinice să spunem că femeia este închisă în casă decît dacă observăm simultan că bărbatul este exclus din ea, cel puțin ziua. Locul bărbatului este afară, pe cîmp sau la adunare: acest lucru i se dă de înțeles foarte devreme băiețelului. De aici această formulă pe care o repetă femeile și prin care lasă să se înțeleagă că bărbatul nu știe multe din cele ce se petrec în casă: „O bărbate, biet nefericit, toată ziua la cîmp ca măgărușul la pășune!". Imediat ce s-a luminat, el trebuie vara să se ducă la cîmp sau la adunare; iarna, dacă nu este la cîmp, este la locul de adunare sau pe banchetele puse la adăpostul streașinei de deasupra ușii de la intrarea în curte. Chiar și noaptea, cel puțin în anotimpul uscat, bărbații și băieții circumciși se culcă afară din casă, fie lîngă stoguri, pe aria de treierat, lîngă măgarul și catîrul împiedicați, fie pe uscătorul de smochine, fie în plin cîmp, mai rar la *thajmaâth*.[7] Cel care rămîne prea mult timp acasă în timpul zilei este suspect sau ridicol: este „bărbatul casei", cum se spune despre persoana inoportună care rămîne printre femei și care „clocește acasă ca o găină în cuibul ei". Bărbatul care se respectă trebuie să se lase văzut, să fie mereu sub privirea celorlalți, să-i înfrunte, să le facă față: el este bărbat printre bărbați (*argaz yer irgazen*). Relațiile dintre bărbați se leagă afară: „prietenii sînt prietenii de afară și nu cei din *kanun*".

[7] Dualitatea de ritm legată de divizarea în anotimp uscat și anotimp umed se manifestă și în ordinea casnică: opoziției dintre partea de jos și partea de sus a casei i se substituie vara opoziția dintre casa propriu-zisă, în care femeile și copiii se retrag pentru a dormi și unde se depozitează rezervele, și curtea în care se instalează căminul și moara cu brațe, unde se iau mesele și se stă cu ocazia sărbătorilor și a ceremoniilor.

Se înţelege că toate activităţile biologice, a mînca, a dormi, a procrea, a da naştere, sînt excluse din universul exterior („Găina, se spune, nu se ouă la piaţă") şi împinse în aripa intimităţii şi a secretelor naturii care este casa, lumea femeii, menite gestionării naturii şi excluse din viaţa politică. În opoziţie cu munca bărbatului, îndeplinită la lumina zilei, munca femeii este condamnată să rămînă obscură şi ascunsă („Dumnezeu o ascunde" se spune): „Înăuntru, ea nu stă o clipă, se zbate ca o muscă în zer; afară (deasupra) nu apare nimic din munca ei". Două zicale, foarte asemănătoare, definesc condiţia femeii care nu ar putea cunoaşte altă odihnă decît mormîntul: „Casa ta este mormîntul tău"; „femeia nu are decît două locuinţe, casa şi mormîntul".

Astfel, opoziţia dintre casa femeilor şi adunarea bărbaţilor, dintre viaţa privată şi viaţa publică, sau, dacă vreţi, dintre lumina deplină a zilei şi secretul nopţii, acoperă foarte exact opoziţia dintre partea de jos, obscură şi nocturnă a casei, şi partea de sus, nobilă şi luminoasă.[8] Cu alte cuvinte, opoziţia care se stabileşte între lumea exterioară şi casă nu-şi capătă sensul complet decît dacă observăm că unul din termenii acestei relaţii, casa, este el însuşi divizat potrivit aceloraşi principii care îl opun celuilalt termen. Este deci şi adevărat şi fals în acelaşi timp dacă spunem că lumea exterioară se opune casei ca masculinul femininului, ca ziua nopţii, ca focul apei etc., din moment ce al doilea termen al acestor opoziţii se divizează de fiecare dată în el însuşi şi opusul său.

---

[8] Opoziţia dintre casă şi casa de adunare (*thajmaâth*) se citeşte clar în diferenţa dintre planurile celor două construcţii: în timp ce casa se deschide prin uşa de la faţadă, casa de adunare se prezintă ca un lung pasaj acoperit deschis în întregime asupra a doi pereţi triunghiulari, care sînt traversaţi dintr-o parte în alta.

Microcosmos organizat potrivit aceloraşi opoziţii care ordonează universul, casa întreţine o relaţie de omologie cu restul universului; dar, dintr-un alt punct de vedere, lumea casei, luată în ansamblul său, întreţine cu restul lumii o relaţie de opoziţie ale cărei principii nu sînt altele decît cele care organizează atît spaţiul interior al casei cît şi restul lumii, şi, mai general, toate domeniile existenţei. Astfel, opoziţia dintre lumea vieţii feminine şi lumea cetăţii bărbaţilor se bazează pe aceleaşi principii ca şi cele două sisteme de opoziţii pe care le opune. Aplicarea la domenii opuse a *principium divisionis* care constituie însăşi opoziţia lor asigură o economie şi un plus de coerenţă, fără a antrena în schimb confuzia dintre aceste domenii. Structura de tipul a : b : : b_1 : b_2 este fără îndoială una dintre cele mai simple şi mai puternice pe care o poate utliza un sistem mitico-ritual, pentru că ea nu poate opune fără a uni simultan, fiind capabilă să integreze într-o ordine unică un număr infinit de date, prin simpla aplicare reiterată la nesfîrşit a aceluiaşi principiu de divizare. Fiecare din cele două părţi ale casei (şi, în acelaşi timp, fiecare dintre obiectele care se află în ea şi fiecare dintre activităţile care se desfăşoară înăuntrul ei) este oarecum dublu calificată: în primul rînd, ca feminină (nocturnă, întunecoasă etc.) în măsura în care participă la universul casei şi, în al doilea rînd, ca masculină sau feminină, în măsura în care aparţine uneia sau alteia dintre diviziunile acestui univers. Astfel, de exemplu, cînd bărbatul spune „bărbatul este lampa de afară, femeia este lampa dinăuntru", trebuie să înţelegem că bărbatul este adevărata lumină, cea a zilei, femeia fiind lumina obscurităţii, obscura lumină şi, pe de altă parte, că ea este pentru lună ceea ce bărbatul este pentru soare. De asemenea, prin lucrarea lînii, femeia produce protejarea benefică a ţesăturii, a cărei albeaţă invocă fericirea („zilele albe" sînt zile fericite, şi

numeroase practici, ca stropirea cu lapte, urmăresc să facă femeia „albă"); războiul de țesut, instrument prin excelență al activității feminine, *ridicat* cu fața la răsărit ca un bărbat și ca plugul, este în același timp estul spațiului interior și deține o valoare masculină ca simbol de protecție. De asemenea, căminul, buric al casei (ea însăși identificată cu pîntecul unei mame), unde mocnește jarul, foc secret, ascuns, feminin, este domeniul femeii investite cu o autoritate deplină asupra a tot ceea ce se referă la bucătărie și gospodărirea rezervelor[9]; lîngă cămin ia mesele, în timp ce bărbatul, întors spre exterior, mănîncă în mijlocul încăperii sau în curte. Totuși, în toate riturile în care intervin, căminul și pietrele care îl înconjoară dețin eficacitatea lor magică, fie că este vorba de protejarea de deochi sau de boală ori de invocarea timpului frumos, prin participarea lor ordinea focului, a uscatului și a căldurii solare.[10] Casa însăși este dotată cu o semnificație dublă. Dacă este adevărat că ea se opune lumii publice ca natura culturii, sub un alt raport ea este și cultură: nu se spune oare despre șacal, încarnare a naturii sălbatice, că nu-și face casă?

[9] Fierarul este bărbatul care, ca și femeia, își petrece toată ziua în interior, lîngă foc.

[10] Căminul este legătura unui număr de rituri cu obiectul unor interdicții care fac din el opusul părții întunecoase. De exemplu, este interzis să atingi cenușa noaptea, să scuipi în cămin, să lași să cadă apă în el sau să verși lacrimi în el (Maunier). De asemenea, riturile menite să provoace o schimbare a timpului și bazate pe o inversare folosesc opoziția dintre partea uscată și partea umedă a casei: de exemplu, pentru a trece de la umed la uscat, se pune un pieptene de tasat lîna (obiect fabricat cu ajutorul focului și asociat țesutului) și jar aprins pe prag în timpul nopții; invers, pentru a trece de la uscat la umed, se stropesc cu apă pieptenii de tasat și de cardat, pe prag, în timpul nopții.

Casa și, prin extensie, satul, cîmpul (*laâmara* sau *thamurth, âamaran*), incinta populată cu bărbați, se opun, sub un anumit raport, cîmpurilor goale de bărbați care sînt numite *lakhla*, spațiul gol și steril; astfel, locuitorii din Taddert-el-Djeddid credeau că cei care construiesc în afara incintei satului se expun stingerii familiei lor (Maunier, 1930); aceeași credință se regăsește și în alte părți și nu se face excepție decît pentru grădină, chiar dacă este departe de casă, pentru livadă sau uscătorul de smochine, locuri care au oarecum legătură cu satul și cu fecunditatea lui. Dar opoziția nu exclude omologia dintre fecunditatea bărbaților și fecunditatea cîmpului, care sînt și una și cealaltă produsul unirii principiului masculin cu principiul feminin, al focului solar cu umiditatea terestră. Într-adevăr, această omologie subîntinde majoritatea riturilor menite să asigure fecunditatea oamenilor și a pămîntului, fie că este vorba de gătit, strict supus opozițiilor care organizează anul agrar și, prin aceasta, ritmurilor calendarului agricol, sau de riturile de înnoire a pietrelor din cămin (*iniyen*) care marchează trecerea de la sezonul uscat la sezonul umed sau începutul anului și, mai general, de toate riturilor îndeplinite în interiorul casei, imagine redusă a cosmosului: atunci cînd femeile intervin în riturile într-adevăr agrare, tot omologia dintre fecunditatea agrară și fecunditatea umană, formă prin excelență a oricărei fecundități, întemeiază acțiunile lor rituale. N-am mai termina să enumerăm riturile îndeplinite în interiorul casei care nu au decît aparențele unor rituri casnice pentru că tind indisociabil să asigure fecunditatea cîmpului și fecunditatea casei. Într-adevăr, casa trebuie să fie plină pentru ca și cîmpul să fie plin, iar femeia contribuie la fecunditatea cîmpului dedicîndu-se, printre altele, acumulării, economisirii și păstrării bunurilor pe care bărbatul le produce și fixării oarecum în casă a întregului bine care poate intra în ea:

„Bărbatul, se spune, este ca rigola, femeia ca bazinul", unul aduce, celălalt reține și păstrează. „Bărbatul este cîrligul de care sînt atîrnate coșurile", achizitorul, ca și scarabeul, păianjenul sau albina. Femeia este cea care spune: „Mînuiește-ți binele ca pe cărbunii aprinși. Există azi, există mîine, există mormîntul; Dumnezeu îl iartă pe cel care a lăsat, și nu pe cel care a mîncat". „Mai mult valorează, se mai spune, o femeie econoamă decît o pereche de boi la arat". După cum „cîmpul plin" se opune „spațiului gol", „plinul casei" (*laâmmara ukham*), adică, cel mai adesea, bătrîna care economisește și acumulează, se opune „golului casei" (*lakhla ukham*), cel mai adesea nora. Vara, ușa casei trebuie să rămînă deschisă toată ziua, pentru ca lumina fecundantă a soarelui să poată pătrunde și, odată cu ea, prosperitatea. Ușa închisă înseamnă sărăcie și sterilitate: a se așeza pe prag înseamnă a închide trecerea spre fericire și plenitudine. Pentru a-i ura cuiva prosperitate, se spune: „Fie ca ușa ta să rămînă deschisă" sau „Casa ta să fie deschisă ca o moschee". Bărbatul bogat și generos este cel despre care se spune: „Casa lui este o moschee, ea este deschisă tuturor, săraci și bogați, ea este din pesmeți și cușcuș, este plină" (*thaâmmar; âammar* înseamnă, cînd este vorba de o femeie, a fi econoamă și bună gospodină); generozitatea este o manifestare a prosperității care garantează prosperitatea. Majoritatea acțiunilor tehnice și rituale care îi revin femeii sînt orientate de intenția obiectivă de a face din casă, la fel ca *thigejdith* care își deschide furca lui *asalas alemmas*, receptacolul prosperității care apare din afară, pîntecul care, ca și glia, primește sămînța, și, invers, de a contracara acțiunea forțelor centrifuge capabile să deposedeze casa de belșugul care i-a fost încredințat.

Astfel, de exemplu, este interzis să dai foc în ziua nașterii unui copil sau a unui vițel la primele arături[11]; la sfîrșitul treieratului, nimic nu trebuie să iasă din casă, iar femeia restituie toate obiectele împrumutate; laptele din următoarele trei zile de după fătare nu trebuie să iasă din casă; mireasa nu poate trece pragul înainte de a șaptea zi de la căsătorie; lăuza nu trebuie să părăsească casa înainte de a patruzecea zi; bebelușul nu trebuie să iasă înainte de Aïd Seghir; moara cu brațe nu trebuie niciodată împrumutată, iar dacă o lași goală înseamnă că atragi foametea asupra casei; nu trebuie scoasă țesătura înainte de a fi terminată; ca și împrumutul focului, măturatul, act de expulzare, este interzis în primele patru zile de arături; ieșirea mortului este „facilitată" ca acesta să nu ducă cu el prosperitatea[12]; primele ieșiri, de exemplu cea a vacii, în a patra zi de la fătare, sau cea a zerului, sînt marcate de sacrificii.

„Vidul" poate rezulta dintr-un act de expulzare; el se poate introduce de asemenea o dată cu anumite obiecte ca plugul, care nu poate intra în casă între două zile de arat, sau încălțările agricultorului (*arkasen*), care sînt asociate cu *lakhla*, cu spațiul gol și steril (ca cel despre care se spune *ikhla*, bărbatul cheltui-

[11] Invers, intrarea în casă a noilor pietre ale căminului, la date inaugurale, este împlinire, introducere a bunului și a binelui; de aceea previziunile făcute în aceste împrejurări se referă la prosperitate și fecunditate: dacă se găsește un vierme alb sub una din pietre, va exista o naștere în cursul anului; iarbă verde, o bună recoltă; furnici, o turmă sporită; aselul-de-ziduri, capete noi de vite.

[12] Pentru a consola pe cineva, se spune: „O să vă lase *baraka*" dacă este vorba de o persoană importantă, sau „baraka n-a ieșit din casă", dacă este vorba de un bebeluș. Mortul este pus lîngă ușă, cu capul întors spre afară; apa se încălzește lîngă staul, iar spălarea se face la intrarea în staul; cărbunii și cenușa acestui foc sînt risipite în afara casei; scîndura care a servit la spălarea mortului rămîne timp de trei zile în fața ușii.

tor şi izolat) sau anumite persoane, ca bătrînele, pentru că aduc cu ele sterilitatea şi sînt numeroase casele pe care le-au făcut să fie vîndute şi cele în care i-au introdus pe hoţi. La polul opus, numeroase acte rituale urmăresc să asigure umplerea casei, ca cele care constau în a pune temeliile, prima piatră, după ce au turnat pe ea sîngele unui animal, rămăşiţele unei lămpi de căsătorie (care joacă un rol în majoritatea riturilor de fecunditate) sau în a face să se aşeze tînăra mireasă, la intrarea sa în casă, pe un burduf de piele plin cu grîne. Orice primă intrare în casă este o ameninţare pentru plenitudinea lumii interne pe care riturile pragului, în acelaşi timp mijlocitoare şi profilactice, trebuie să le conjure: noua pereche de boi este primită de stăpîna casei care pune pe prag blana de oaie pe care se pune moara cu braţe care primeşte făina. Majoritatea riturilor menite să aducă fecunditatea staulului şi, prin aceasta, a casei („o casă fără vacă este, se spune, o casă goală") tind să consolideze în mod paşnic relaţia care uneşte laptele, verdele-albastru (*azegzaw*, care înseamnă şi crud, thizegzawth, iarna, primăvara, copilăria lumii naturale şi a bărbatului: la echinocţiul de primăvară, la întoarcerea de la *azal*, ciobănaşul, care participă în mod dublu la creşterea cîmpului şi a vitelor, prin vîrsta şi prin funcţia sa, culege, pentru a-l atîrna de lintoul uşii, un buchet de „tot ceea ce mişcă vîntul la ţară (Rahmani, 1936); se îngroapă şi un săculeţ pentru infuzii conţinînd chimen, smirnă şi indigo sub pragul staulului, rostindu-se cuvintele: „O verde-albastru, fă ca untul să nu scadă!". Se atîrnă de putinei plantele recent culese şi se freacă cu ele ustensilele destinate primirii laptelui. Intrarea tinerei mirese are consecinţe importante pentru fecunditatea şi plenitudinea casei: pe cînd este încă aşezată pe catîrul care a transportat-o de la casa tatălui său, i se dau apă, boabe de grîu, smochine, nuci, ouă fierte sau gogoşi, tot atîtea lucruri (indiferent

de variante, în funcţie de regiune) asociate cu fecunditatea femeii şi a pămîntului, iar ea le aruncă în direcţia casei, făcîndu-se astfel precedată, oarecum, de fecunditatea şi plenitudinea pe care trebuie să le aducă în casă. Ea trece pragul dusă în spate de o rudă a soţului sau uneori (Maunier, 1930) de un negru (în orice caz, niciodată pe spatele soţului) care, interpunîndu-se, interceptează forţele rele, capabile să-i afecteze fecunditatea, al căror sediu, punct de întîlnire între lumi opuse, este *pragul*: o femeie nu trebuie să se aşeze niciodată lîngă prag ţinîndu-şi copilul; copilaşul şi tînăra mireasă care, ca toate fiinţele situate în poziţie *de plecare*, sînt deosebit de vulnerabili, nu trebuie să-l calce prea des. Astfel, femeia prin care fecunditatea apare în casă contribuie în ceea ce o priveşte la fecunditatea lumii agrare: menită lumii din interior, ea acţionează şi asupra exteriorului asigurînd plenitudinea înăuntru şi controlînd, ca păzitoare a pragului, aceste schimburi fără contrapartidă pe care numai logica magiei le poate concepe şi prin care fiecare dintre părţile universului înţelege să nu primească de la cealaltă decît plinul neoferindu-i decît vidul.[13]

Dar unul sau altul dintre cele două sisteme de opoziţii care definesc casa, fie în organizarea sa internă, fie în raportul său cu lumea externă, ajunge în prim-plan în funcţie de cum este considerată casa, din punctul de vedere masculin sau din punctul de vedere feminin: în timp ce pentru bărbat casa este mai puţin un loc în care se intră cît un loc de unde de iese, femeia nu poate decît să confere acestor două deplasări şi definiţiilor diferite ale casei care îi sînt solidare o importanţă şi o semnificaţie

[13] La uşă sînt atîrnate diferite obiecte care au în comun faptul că manifestă dubla funcţie a pragului, barieră selectivă, însărcinată să oprească vidul şi răul, lăsînd însă să intre belşugul şi binele.

inverse, din moment ce mişcarea spre afară constă pentru ea mai întîi în acte de expulzare, iar mişcarea spre înăuntru, adică de la prag spre cămin, îi revine ei. Semnificaţia mişcării spre exterior nu se vede niciodată atît de clar ca în ritul pe care îl îndeplineşte mama, în a şaptea zi de la naştere, „pentru ca fiul său să fie curajos": trecînd peste prag, ea pune piciorul drept pe pieptenele de cardat şi simulează o luptă cu primul băiat pe care îl întîlneşte. Ieşirea este mişcarea efectiv masculină, care duce spre ceilalţi bărbaţi, şi în egală măsură spre pericolele şi încercările pe care este important *să le înfrunţi* ca bărbat la fel de ferm, atunci cînd este vorba de onoare, ca şi dinţii zgrunţuroşi ai pieptenelui de cardat.[14] Bărbatul care se respectă trebuie să iasă din casă încă din zorii zilei, ieşirea din casă dimineaţa fiind o naştere: de unde rezultă importanţa lucrurilor întîlnite care prevestesc pentru toată ziua, astfel încît este mai bine, în caz de întîlnire rău-prevestitoare (fierar, femeie ducînd un burduf gol, strigăte sau ceartă, fiinţă diformă), „să refacă dimineaţa" sau „ieşirea sa".

Înţelegem prin urmare importanţa care se acordă orientării casei: faţada casei principale, cea care-l adăposteşte pe capul familiei şi care cuprinde un staul, este aproape mereu orientată spre est, uşa principală – în opoziţie cu uşa strîmtă şi joasă, rezervată femeilor, care se deschide spre grădină, în spatele casei – fiind numită în mod comun uşa de la est (*thabburth thacherqith*) sau uşa de la stradă, uşa de sus, uşa cea mare.[15]

---

[14] În timp ce, la naştere, fata este înfăşurată într-un fular de mătase, plăcut şi suplu, băiatul este înfăşat cu legăturile uscate şi zgrunţuroase care servesc la legarea snopilor seceraţi.

[15] Se înţelege de la sine că este posibilă o orientare inversă (cea pe care o zărim dacă privim în transparenţă planul casei), deşi aceasta este rară. Se spune explicit că tot ce vine din vest aduce nenorocire şi

Dată fiind aşezarea satelor şi poziţia inferioară a staulului, partea înaltă a casei, împreună cu căminul, se află la nord, staulul la sud iar peretele războiului de ţesut la vest. Rezultă că deplasarea prin care bărbatul se îndreaptă spre casă pentru a intra în ea este orientată de la est la vest, spre deosebire de mişcarea prin care se iese din casă, conformă cu orientarea prin excelenţă spre est, adică spre sus, spre lumină, bun şi bine: agricultorul îşi îndreaptă boii spre est în momentul în care îi înjugă şi îi dezjugă şi începe să are de la vest la est; la fel, secerătorii se aşează cu faţa spre est şi tot cu faţa spre est este înjunghiat boul de sacrificiu; n-am mai termina să enumerăm acţiunile care se îndeplinesc conform orientării cardinale, adică toate acţiunile importante, care angajează fecunditatea şi prosperitatea grupului.[16]

Dacă ne întoarcem acum la organizarea internă a casei, observăm că orientarea sa este exact inversul aceleia a spaţiului extern, ca şi cum ar fi fost obţinută printr-o semirotaţie în jurul

---

că o uşă întoarsă în această direcţie nu poate primi decît întunericul şi sterilitatea. De fapt, dacă planul invers al planului „ideal" este rar, este mai întîi deoarece casele secundare, cînd sînt dispuse în unghi drept în jurul curţii, sînt adesea simple încăperi de şedere, lipsite de bucătărie şi de staul, iar curtea este adesea închisă, în partea opusă faţadei casei principale, de spatele casei vecine, ea însăşi întoarsă cu faţa spre est.

[16] Se ştie că cele două *s'uff*, ligi politice şi războinice care se mobilizează îndată ce izbucneşte un incident (şi care întreţineau raporturi variabile, mergînd de la suprapunere la disocierea completă, cu unităţile sociale bazate pe rudenie) erau numite *s'uff* de sus (*ufella*) şi *s'uff* de jos (*buadda*) sau *s'uff* de la dreapta (*ayafus*) şi *s'uff* de la stînga (*azelmadh*) ori *s'uff* de la est (*acherqi*) şi *s'uff* de la vest (*aghurbi*), această ultimă denumire, mai puţin uzuală, fiind păstrată pentru a desemna taberele de jocuri rituale (a căror logică o deţineau luptele tradiţionale dintre *s'uff*) şi supravieţuind astăzi în vocabularul jocurilor pentru copii.

zidului faţadei sau a pragului luat ca axă. Peretele războiului de ţesut, în faţa căruia te afli imediat ce ai trecut pragul, şi care este luminat direct de soare dimineaţa, este lumina dinăuntru (aşa cum femeia este lampa dinăuntru), adică estul dinăuntru, simetric cu estul exterior de la care deţine lumina de împrumut (aşa cum am văzut, stăpînul casei îşi primeşte oaspetele în partea cu războiul de ţesut). Faţa internă şi întunecată a zidului faţadei reprezintă vestul casei, loc al somnului, pe care îl lăsăm în spate atunci cînd avansăm dinspre uşă spre *kanun*, uşa corespunzînd simbolic „porţii anului", început al anotimpului umed şi al anului agrar. Şi, de asemenea, cei doi pereţi cu partea de sus triunghiulară, peretele staulului şi peretele căminului, primesc două sensuri opuse după cum se examinează una sau cealaltă dintre feţele lor: nordului exterior îi corespunde sudul (şi vara) din interior, adică latura casei pe care o avem în faţa noastră şi la dreapta cînd intrăm cu faţa la războiul de ţesut; sudului exterior îi corespunde nordul (şi iarna) interior, adică staulul, situat în spate şi la stînga cînd ne îndreptăm de la uşă spre cămin. Împărţirea casei într-o parte întunecoasă (laturile de vest şi de nord) şi o parte luminoasă (laturile de est şi sud) corespunde împărţirii anului într-un sezon umed şi un sezon uscat. Pe scurt, fiecărei feţe interne a peretelui (*essur*) îi corespunde o regiune a spaţiului interior (ceea ce este desemnat prin *tharkunt*, adică, aproximativ, latura) care deţine un sens simetric şi invers în sistemul opoziţiilor interne; fiecare din cele două spaţii poate fi deci obţinut pornind de la celălalt printr-o semirotaţie, luînd pragul ca axă. Nu am înţelege complet ponderea şi valoarea simbolică ce sînt atribuite pragului în sistem dacă nu am observa că el îşi datorează funcţia de frontieră magică faptului că este locul unei uniri a contrariilor şi în acelaşi timp al unei inversări logice şi că, în calitate de punct de

trecere şi de întîlnire obligatorie între două spaţii, definite în raport cu *mişcări ale corpului şi cu traiecte social calificate*[17], el este locul în care lumea se răstoarnă.[18]

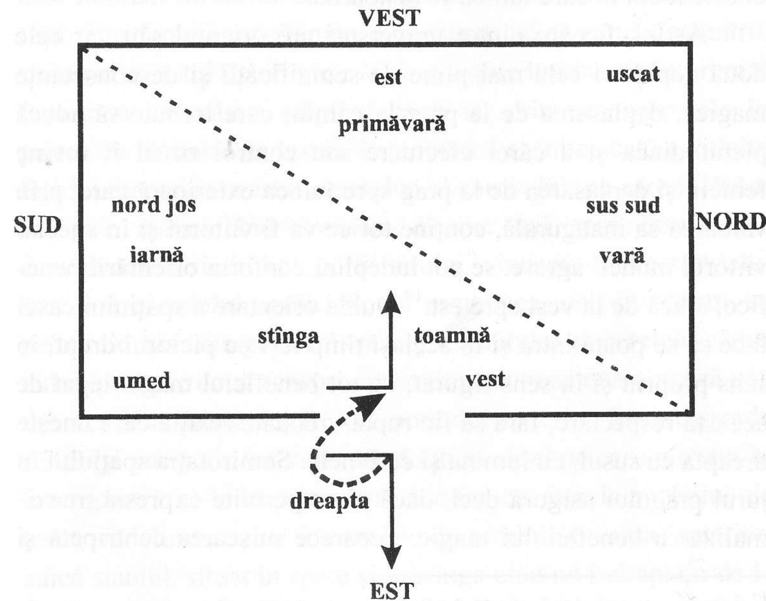
Astfel, fiecare dintre universuri are orientul său, iar cele două deplasări cele mai pline de semnificaţii şi de consecinţe magice, deplasarea de la prag la cămin, care trebuie să aducă plenitudinea şi a cărei efectuare sau control ritual îi revine femeii, şi deplasarea de la prag spre lumea exterioară care, prin valoarea sa inaugurală, conţine tot ce va fi viitorul şi în special viitorul muncii agrare, se pot îndeplini conform orientării benefice, adică de la vest spre est.[19] Dubla orientare a spaţiului casei face să se poată intra şi în acelaşi timp ieşi cu piciorul drept, în sens propriu şi în sens figurat, cu tot beneficiul magic legat de această respectare, fără să fie ruptă vreodată relaţia care uneşte dreapta cu susul, cu lumina şi cu binele. Semirotaţia spaţiului în jurul pragului asigură deci, dacă ni se permite expresia, maximalizarea beneficiului magic, deoarece mişcarea centripetă şi

[17] În anumite regiuni ale Kabyliei, aceste două persoane pe punct de plecare care sînt tînăra mireasă şi un băieţel circumcis cu ocazia aceleiaşi sărbători trebuie să se încrucişeze pe prag.

[18] Prin aceasta înţelegem că pragul este asociat, direct sau indirect, cu riturile menite să determine o inversare a cursului lucrurilor sperînd o inversare a opoziţiilor fundamentale, de exemplu riturile destinate să atragă ploaia sau vremea frumoasă, sau cele care sînt practicate la pragurile dintre *perioade* (de exemplu, noaptea care precedă *Ennayer*, prima zi din anul solar, în care sînt îngropate amulete sub pragul uşii).

[19] Corespondenţa dintre cele patru colţuri ale casei şi cele patru puncte cardinale este exprimată clar în anumite rituri de mijlocire observate în Aurès: la reînnoirea căminului, în ziua de anul nou, femeia chaouïa prăjeşte gogoşi, împarte prima serie în patru bucăţi, pe care le aruncă în direcţia celor patru colţuri ale casei. Procedează la fel cu felul de mîncare ritual din prima zi de primăvară (Gaudry, 58-59).

mişcarea centrifugă se efectuează într-un spaţiu astfel organizat încît se intră în el cu faţa la lumină şi se iese cu faţa la lumină.[20]



Aceste două spaţii simetrice şi inverse nu sînt interschimbabile, ci ierarhizate. Orientarea casei este definită primordial din exterior, din punctul de vedere al bărbaţilor, şi, dacă se poate spune aşa, de către bărbaţi şi pentru bărbaţi, ca locul de

[20] Pentru a arăta că, fără îndoială, este vorba de un demers foarte general al logicii magice, va fi de ajuns un alt exemplu foarte asemănător: arabii din Maghreb considerau semn bun, relatează Ben Cheneb, ca un cal să aibă piciorul drept din faţă şi piciorul stîng din spate de culoare albă; stăpînul unui asemenea cal nu poate fi decît fericit, deoarece se urcă spre alb şi coboară tot spre alb – se ştie că întotdeauna călăreţii arabi urcă prin dreapta şi coboară prin stînga (Ben Cheneb, 312).

unde ies bărbaţii („Bărbaţii, se spune, privesc lucrurile din exteriorul uşii; femeile, lucrurile din interiorul uşii"; „O casă prosperă prin femeie, iar exteriorul său este frumos prin bărbat"). Casa este un imperiu într-un imperiu, dar care rămîne mereu subordonat pentru că, deşi conţine toate caracteristicile şi toate relaţiile care definesc lumea arhetipală, rămîne o lume întoarsă, o reflectare inversată. „Bărbatul este lampa dinăuntru, femeia lampa dinafară". Aparenţa de simetrie nu trebuie să ne înşele: lampa zilei nu este decît aparent definită în raport cu lampa nopţii; de fapt, lumina nocturnă, masculin feminin, rămîne ordonată şi subordonată luminii diurne, lămpii zilei, adică luminii zilei. „Bărbatul îşi pune speranţele în Dumnezeu; femeia aşteaptă totul de la bărbat". „Femeia, se mai spune, este sucită ca o seceră"; de aceea, cea mai dreaptă dintre aceste naturi stîngi nu este niciodată decît înălţată. Femeia căsătorită îşi găseşte şi ea orientul în interiorul casei bărbatului, dar care nu este decît inversarea unui occident. Nu se spune oare: „Tînăra fată este occidentul"? Privilegiul acordat mişcării spre afară, prin care bărbatul se afirmă ca bărbat întorcînd spatele casei, pentru a face faţă bărbaţilor, alegînd calea orientului lumii, nu este decît o formă de refuz categoric al naturii, origine inevitabilă a mişcării pentru a se îndepărta de ea.

POSTFAȚĂ

La drept vorbind, Pierre Bourdieu nu are nevoie să fie prezentat publicului român: reputația sa internațională și traducerile succesive de care a avut parte începînd cu anii 1970[1] l-au făcut cunoscut nu doar printre sociologi.[2] *Simțul practic* este una dintre cărțile sale fundametale. Apărută în 1980, la un an după *La distinction*[3], cartea este construită pe eșafodajul înălțat

[1] Primele traduceri în românește au apărut în antologia lui Ion Aluas, *Sociologia franceză de azi* (1970), urmate de cele ale lui Fred Mahler, *Studii de sociologia educației* (1977), apoi de textele antologate de mine în *Economia bunurilor simbolice* (1986), *Studii de sociologia culturii* (1988) și *Sociologia percepției artistice* (1990).

[2] Printre însemnele notorietății lui Pierre Bourdieu ar fi poate de amintit și unele reacții umorale ale cîtorva personalități ale noii drepte intelectuale românești, care au profitat de radicalizarea politică recentă a sociologului francez (de prin 1995) pentru a-și etala resentimentele intelectuale și a-și exhiba răni istorice nevindecate. Analiza unor asemenea reacții, diferite în cazul românesc și în cel francez, ar merita un studiu aparte. Demonizarea „intelectualului francez de stînga" joacă rolul unui catalizator pentru intelectualul român „de dreapta" cu ale lui complexe autocoloniale. Ironia istoriei face însă ca alegerea lui Bourdieu ca reprezentant al stîngii intelectuale franceze să nu corespundă deloc stereotipurior puse în circulație de cei „de dreapta", prizonieri ai propriilor lor himere.

[3] *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, este prima carte prin care sociologul a devenit cunoscut publicului larg, marcînd în același timp o nouă etapă în activitatea sa, aceea a studiilor sintetice apărute de-a lungul anilor 1980, alături de unele culegeri de articole și conferințe. *La noblesse d'Etat* (1989),

cu opt ani mai devreme în *Schița unei teorii a practicii - precedată de Trei studii de etnologie kabylă* (*Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de Trois études d'ethnologie kabyle*, 1972), permițînd autorului noi reflecții asupra întregii sale producții științifice anterioare. La apariția *Schiței*, dubla identitate profesională, sociologică și etnologică, a lui Pierre Bourdieu era deja recunoscută. De formație filosofică, el își începuse activitatea științifică printr-o serie de studii privind societatea algeriană[4], în plină situație revoluționară și război de decolonizare în acel moment. Angajamentul de atunci al lui Bourdieu fusese unul intelectual și profesional: explicarea schimbărilor dintr-o societate precapitalistă și a raporturilor ei cu modul de dominație capitalist constituia punctul de plecare al unuia dintre cele mai originale demersuri din științele sociale postbelice. Anii '60 aveau să-l impună pe Pierre Bourdieu prin studiile sale de sociologie a educației și a culturii[5], către 1970

consacrată studiului „școlilor înalte" (*grandes écoles*), *Les règles de l'art* (1993), în care sînt reunite într-o nouă redactare principalele studii de sociologia artei și a literaturii (acestea beneficiind de două traduceri succesive în românește, cea apărută în 1986 sub titlul *Economia bunurilor simbolice* la Meridiane și cea a *Regulilor artei* de la editura Univers din 1998), precum și volumele cele mai recente, sinteze filosofice precum *Méditations pascaliennes* (1999).

[4] *Sociologie de l'Algérie*, 1961, 1985; *Travail et travailleurs en Algérie*, 1963, în colaborare cu Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel; *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle an Algerie*, 1964, 1977, în colaborare cu Abdelmalek Sayad; *Algérie 1960, Structures économiques et structures temporaires*, 1977.

[5] *Rapport pédagogique et communication*, 1965, împreună cu Jean-Claude Chamboredon și Monique de Saint-Martin; *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, 1964, 1966, cu Jean-Claude Passeron; *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, 1965, cu

apărînd două lucrări sintetice rămase de referință pentru metodologia științelor sociale, pe de-o parte[6], și pentru teoria reproducerii sociale pe de alta.[7]

Aceeași perioadă conținea însă, prin cîteva studii rămase inițial prin reviste[8], premisele perioadei următoare, în care 'teoria cîmpului' social devenea pivotul unei noi serii în producția sa științifică. Seminariile de sociologia literaturii de la Ecole Normale Supérieure și prima serie a revistei „Actes de la Recherche en Sciences Sociales", editată începînd cu 1975, au constituit laboratorul noii etape. Periodizarea aceasta, deși cam simplificatoare, nu-și propune decît să sugereze rostul reluării studiilor antropologice într-o nouă lucrare de sinteză precum *Simțul practic* în 1980. Pierre Bourdieu reușește să impună din acest moment o reprezentare unitară a științei sociale, recuzînd frontierele disciplinare dintre sociologie și antropologie, precum în alt plan pe cele dintre sociologie și istoria socială. Nu este vorba doar de a propune o nouă bază epistemologică tradiției durkheimiene, ci și de a impune aparatul conceptual și metodologic necesar unui asemenea demers. Critica perspectivelor reductive reprezentate în acel moment (sfîrșitul anilor 1970) de

Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon; *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, 1969, cu Alain Darbel și Dominique Schnapper.

[6] *Le métier de sociologue*, 1968, cu Jean-Claude Chamboredon și Jean-Claude Passeron.

[7] *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970, 1989, cu Jean-Claude Passeron.

[8] Am în vedere în special studiile asupra sociologiei religiei ale lui Max Weber (*Genèse et structure du champ religieux*, in „Revue française de sociologie", 1971) și *Champ intellectuel et projet créateur* (în *Les Temps Modernes*, 1966).

către obiectivismul structuralist (Claude Lévi-Strauss) şi de subiectivismul existenţei (Jean-Paul Sartre) constituie mişcarea 'strategică' de analiză şi depăşire a poziţiilor dominante în cîmpul intelectual francez.

Lévi-Strauss şi Sartre sînt în *Simţul practic* principalii interlocutori ai sociologului, poziţia sociologiei ca ştiinţă autonomă fiind afirmată printr-o dublă distanţare critică, faţă de analiza structurală clasică a 'regulilor' din relaţiile de rudenie (vezi în special capitolul *Strategii matrimoniale şi reproducere socială* din *Schiţa...*), o distanţare critică apoi faţă de intelectualismul sartrian şi sociologia acţiunii (definită ca sociologie a libertăţii) care îi este implicită.

Trei sînt conceptele-cheie definite în *Schiţa...*, pentru a fi apoi reluate şi dezvoltate în *Simţul practic*: capitalul simbolic, habitusul şi strategiile matrimoniale. Le voi prezenta aici în mod succint.

- Conceptul de *capital simbolic* este construit pornind de la analiza „simţului onoarei" în societatea kabylă. Este pentru Pierre Bourdieu prilejul de a relua o temă centrală a literaturii antropologice, aceea a schimbului de daruri („dar şi contra-dar"), expusă într-un studiu faimos al lui Marcel Mauss. Insistînd asupra timpului care separă momentul acordării darului de cel al răspunsului (contra-darul, contra-partea), Bourdieu a pus în evidenţă dimensiunea strategică a schimbului simbolic, disimularea calculului şi semnificaţiile diferite ale raportului la timp în economia precapitalistă cu ethosul ei specific (subordonarea raporturilor economice celor de prestigiu şi onoare) şi în cea monetară, capitalistă (rolul creditului). Este aici unul din punctele de plecare ale construirii unei noţiuni înrudite, *capitalul cultural*, definit prin opoziţie cu capitalul economic (cf. *Economia bunurilor simbolice*).

- *Habitusul* are o îndelungată tradiţie în gîndirea filosofică.[9] Împrumutat din scolastică, preluat după traducerea şi analiza făcute de Pierre Bourdieu operei lui Erwin Panofsky (*Arhitectura gotică şi gîndirea scolastică*), *habitusul* făcuse înainte obiectul unei folosiri mai puţin sistematice de către Durkheim, Mauss, Weber, Veblen... Întrebuinţarea cuvîntului latin urmăreşte opunerea conceptului sociologic, definit ca „interiorizare a exteriorităţii şi exteriorizare a interiorităţii", noţiunii comune a 'obişnuinţei' (habitudine). Este un concept care joacă un rol central în sociologia cunoaşterii dezvoltată de Pierre Bourdieu în măsura în care permite depăşirea opoziţiei conceptuale tradiţionale dintre „individ şi societate", proiecţie specifică a distincţiei, perpetuate de scolastica filosofică, dintre „subiectul şi obiectul" cunoaşterii. *Habitusul*, „sistem de dispoziţii", „structură structurantă", semnifică o *predispoziţie*, o *tendinţă*, o *propensiune*, o *înclinaţie* (cf. şi *Schiţa...*, nota 39). Ar mai fi de amintit în acelaşi context şi noţiunea înrudită de *ethos*, „necesitatea făcută virtute" (care se distinge de etică, norma abstractă şi transcendentă a moralei şi a dreptului în care habitusul este distins de obişnuiţă), precum şi *efectul de hysteresis*, implicat în constituirea *habitusului* în măsura în care acesta interiorizează sancţiunile negative pe un teren îndepărtat de dispoziţiile sale constitutive (la originea creării sistemelor de opoziţii, a luărilor de poziţie opuse).

- *Strategiile matrimoniale*, concept construit de Pierre Bourdieu prin opoziţie faţă de „regulile" social construite sau empiric constituite de antropologi, sînt primul exemplu dintr-o

[9] Cf. François Héran, *La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique*, in „Revue Française de Sociologie", XXVIII, 1987, pp. 385-416.

serie de alte tipuri de strategii posibile în universul sociologiei acțiunii. Și aici partea de calcul (în sens de alegere rațională, *rational choice*) care este presupusă de sensul comun al termenului 'strategie' apare doar ca una dintre dimensiunile noțiunii, practica (sau mai bine zis practicile) punînd în evidență și ceea ce ține de semiconștient (dublul sens al intraductibilei *méconnaissance*) și de invenție în orientarea acțiunii. Este un prilej pentru Bourdieu de a reaminti tot ce separă sistemul de reprezentări al științei de acțiunea concretă, „timpul științei" de „timpul practicii", diferența dintre analist (cercetător), pentru care timpul nu mai contează, și actor sau agent, care acționează în stare de urgență. Ca și în cazul analizei schimbărilor economice din economia precapitalistă, voalate de importanța prestigiului și a simțului onoarei, analiza strategiilor matrimoniale permite critica etnocentrismului savant și obiectivarea *simțului practic*, reintroducînd timpul și logica reproducerii sociale.

Aș dori să închei prin a saluta inițiativa editurii Institutul European din Iași de a publica această lucrare fundamentală și a-mi exprima convingerea că ea va găsi publicul competent și pasionat de care are nevoie.

Mihai Dinu Gheorghiu

TABLA DE MATERII

În aceeaşi colecţie au mai apărut:

1. ***, *Ortografia limbii române*
2. George Nicolescu, *Magia aurului*
3. Ioan Oprea, *Lingvistică şi filosofie*
4. Alexandru Husar, *Ideea europeană*
5. Anton Carpinschi, *Deschidere şi sens în gîndirea politică*
6. Alexandru Husar, *Lecţiile istoriei*
7. Jean Borella, *Criza simbolismului religios*
8. Stelian Dumistrăcel, *Sate dispărute. Sate ameninţate*
9. Pavel Chihaia, *Ţara Românească între Bizanţ şi Occident*
10. Petru Ioan, *Logică şi filosofie*
11. Daniel Combes, *Epopeea vinului*
12. Anton Adămuţ, *Filosofia substanţei*
13. I. Saizu & Al. Tacu, *Europa economică interbelică*
14. Jean-Noël Jeanneney, *O istorie a mijloacelor de comunicare*
15. Roland Barthes, *Mitologii*
16. Serge Berstein & Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. I
17. Serge Berstein & Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. II
18. Ioan Lobiuc, *Lingvistică generală*
19. C. Ciopraga, *Personalităţi literare române*
20. Z. Ornea, *Medalioane*
21. Guy Hermet, *Istoria naţiunilor şi a naţionalismului în Europa*
22. Petru Ursache, *Etnoestetica*
23. Alain Renaut, *Era individului*
24. Al. Zub, *Discurs istoric şi tranziţie*
25. Michel Pastoureau, *Stofa diavolului*
26. J. A. Barnes, *Sociologia minciunii*
27. Serge Berstein & Pierre Milza, *Istoria Europei*, vol. I (ed. a II-a)